Prof. Dr. Media Zainul Bahri

PERJUMPAAN ISLAM IDEOLOGIS & ISLAM KULTURAL

إن الدين عند الله الإسلام

SEJARAH KRITIS

PERJUMPAAN ISLAM IDEOLOGIS & ISLAM KULTURAL

Jaminan Kepuasan

Apabila Anda mendapatkan buku ini dalam keadaan cacat produksi (di luar kesengajaan kami), seperti halaman kosong atau terbalik, silakan ditukar di toko tempat Anda membeli atau langsung kepada kami dan kami akan menggantinya segera dengan buku yang bagus.

Prof. Dr. Media Zainul Bahri

PERJUMPAAN ISLAM IDEOLOGIS & ISLAM KULTURAL

IRCiSoD

PERJUMPAAN ISLAM IDEOLOGIS & ISLAM KULTURAL

Penulis: **Prof. Dr. Media Zainul Bahri**
Editor: **Muhammad Ali Fakih**
Tata Sampul: **Alfin Rizal**
Tata Isi: **Atika**
Pracetak: **Antini, Dwi, Wardi**

Cetakan Pertama, **Maret 2022**

Penerbit
IRCiSoD
Sampangan Gg. Perkutut No.325-B
Jl. Wonosari, Baturetno
Banguntapan Yogyakarta
Telp: (0274) 4353776, 081804374879
Fax: (0274) 4353776
E-mail: redaksi_divapress@yahoo.com
sekred2.divapress@gmail.com
Blog: www.blogdivapress.com
Website: www.divapress-online.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Bahri, Media Zainul

Perjumpaan Islam Ideologis & Islam Kultural/ Prof. Dr. Media Zainul Bahri; editor, Muhammad Ali Fakih–cet. 1–Yogyakarta: IRCiSoD, 2022

476 hlmn; 14 x 20 cm
ISBN 978-623-6166-85-7

1. Religion & Spirituality I. Judul
II. Muhammad Ali Fakih

DAFTAR ISI

Daftar Isi **5**

Pengantar Penulis.. **9**

Bab 1 "Teologi Mendalam" (Depth Theology) dan "Islam Mendalam" (Depth Islam): Abraham Joshua Heschel dan Abdurrahman Wahid Membincang Pluralisme Agama 115

A. Pendahuluan.. 115
B. Mengenal Sekilas Abraham Joshua Heschel 117
C. "Tuhan Mencari Manusia" (God in Search of Man) 124
D. "Teologi Mendalam" dan Pluralisme Agama 129
E. Abdurrahman Wahid Sang Pluralis.............. 142
F. Pancasila, Islam, dan Pluralisme 158
G. Pribumisasi Islam.. 166
H. Yahudi-Islam Berbagi Ide Pluralisme dan Dialog 167
I. Penutup 177
J. Referensi... 177

Bab 2 Ruh Hidup dalam Jasad Kaku: Mengenang Peran Intelektual Jaringan Islam Liberal (2001–2010) dalam Diskursus Islam Indonesia 181
A. Pendahuluan.. 181
B. Kemunculan Jaringan Islam Liberal............ 182
C. Pengertian Islam Liberal.............................. 190
D. Mengampanyekan Islam yang Hidup, Pluralisme, dan Menolak Teokrasi............... 194
E. Mendekonstruksi Pandangan tentang Sakralitas al-Qur'an 204
F. Masa Redup dan Kemungkinan Masa Depan 215
G. Penutup 219
H. Referensi.. 220
Bab 3 Edwin Wieringa dan "Eksotisme" Alam Pikiran Muslim Nusantara......................... 222
A. Pendahuluan.. 222
B. Mengenal Lebih Dekat Edwin Wieringa...... 223
C. Membaca Sejarah Masjid Agung Demak Dengan Kronogram..................................... 231
D. Membaca Sisi Lain Syair Makkah dan Madinah 241
E. "Makna Adiluhung" Kebudayaan Nusantara 258
F. Penutup 262
G. Referensi.. 264
Bab 4 Said Membela Timur, Ibnu Warraq Membela Barat: Perdebatan Epistemologis Mengenai Timur dan Barat 266

A. Pendahuluan 266
B. Mengenal Sekilas Ibnu Warraq 268
C. Orientalisme: Sasaran Tembak Ibnu Warraq 270
D. Reduksi, Tuduhan, dan Salah Paham: Reaksi Edward Said 287
E. Penutup 297
F. Referensi 297

Bab 5 Ekspresi Religius dan Politik dalam Diskursus Hubungan Agama dan Sains pada Para Pemikir Muslim Indonesia 1970–2014 299
A. Pendahuluan 299
B. Apa yang Dimaksud Identitas Politik dan Agama? 300
C. Mengenang Para Pionir: Moenawar Cholil, Rasjidi, Kadirun Yahya, dan HAMKA 304
D. Ayatisasi dan Spirit Melawan Barat yang Sekuler 313
E. Formula yang Lebih Akademik 325
F. "Tuhan yang Harus Terlibat" dan Mental Postkolonial 337
G. Penutup 341
H. Referensi 342

Bab 6 Fenomena "Ustadz Seleb" di Indonesia (2000–2010): Budaya pop, Dakwahtainment, dan Etika Dakwah 346
A. Pengantar 346
B. Dakwahtainment dan Komodifikasi Agama 353

C. Tele-Dai: Apa yang Salah dengan Penyiaran Dakwah di TV? 357
D. Ustadz Seleb dan Budaya Pop 368
E. Referensi Muslim Urban 375
F. Ustadz Seleb dan Problem Etis 379
G. Penutup 393
H. Referensi 394

Bab 7 Umberto Eco, Misteri Protokol Tetua Zion, dan Mitos Menguasai Dunia 400
A. Pendahuluan 400
B. Sekilas Tentang Umberto Eco 403
C. Misteri Protokol Tetua Zion dalam Plot Novel 406
D. Mitos Konspirasi dan Penyebaran Kebencian di Indonesia 418
E. Beberapa Catatan Kritis 430
F. Masa Renaissance dan Aufklärung sebagai Tonggak Kebebasan 445
G. Penutup 453
H. Referensi 454

Sumber Tulisan 458
Indeks 460
Tentang Penulis 475

PENGANTAR PENULIS

Deskripsi Normatif "Islam Ideologis" dan "Islam Kultural" Indonesia Modern, Masihkah Relevan?

A. Pendahuluan

Tipologi atau kategorisasi pemikiran teologis, politis, dan sosio-antropologis di dunia Islam dan di Indonesia secara umum diciptakan dan digunakan oleh kaum akademisi, para pendakwah, dan orientalis di masa lalu. Bagi kaum orientalis dan akademisi, tipologi dan label-label tentang "komunitas Muslim" dibuat untuk satu "penjelasan" dalam rangka "mengenali" atau "identifikasi" yang mereka anggap tepat. Tetapi, dalam kategorisasi itu, muncul "citra" atau "gambaran", apakah negatif atau positif, dengan segala konsekuensi yang menyertainya: politis, teologis, dan sosiologis, yang boleh jadi menggambarkan citra sesungguhnya atau malah menyesatkan. Bagi para pendakwah, misalnya, tipologi tentang Islam tertentu biasanya digunakan untuk "merendahkan", "mengejek", atau menunjukkan model keislaman yang benar dan yang salah. Misalnya, ketika seorang pendakwah menyebut "Islam liberal", biasanya ia akan menyebutnya sebagai Islam yang sesat, sedangkan yang ia anut adalah "Islam yang benar". Sebaliknya, istilah "Islam fundamentalis", atau

"Islam radikal", atau "Islamis konservatif" yang muncul dari akademisi Muslim atau pengamat Barat juga bernada "negatif" dan membuat tersinggung beberapa kelompok Islam. Muncul pertanyaan: apakah beragam tipologi dan kategorisasi tentang "Islam" atau "Islam Indonesia" benar-benar akurat dan informatif atau malah tidak jelas dan distorsif? Apakah masih diperlukan tipologi itu untuk kepentingan akademik? Kita akan melihat dan mengurainya.

Buku ini berisi delapan artikel yang menggambarkan perkembangan Islam Indonesia modern dalam "rumah besar", "Islam ideologis" dan "Islam kultural", dengan merujuk beberapa data dan referensi paling mutakhir. Artikel pertama yang sedang Anda baca ini menjelaskan seluk-beluk "Islam ideologis" dan "Islam kultural": apa, bagaimana, dan mengapa dua tipologi besar itu masih terus menjadi perhatian dan tulisan sarjana di dalam dan luar Indonesia? Artikel-artikel selanjutnya menggambarkan contoh-contoh dari dua tipologi besar itu berupa fenomena Islam Indonesia kontemporer. Mungkin ini buku pertama yang secara komprehensif menjelaskan rumah besar "Islam ideologis" dan "Islam kultural" beserta contoh-contohnya. Hal yang menarik dari artikel-artikel ini adalah kita bisa melihat perjumpaan: apakah akomodasi atau pertentangan di antara varian-varian Islam ideologis dan kultural. Misalnya: apakah fenomena ustadz selebritis periode 2000–2010 benar-benar ekspresi Islam kultural di perkotaan? Tetapi, mengapa ada banyak konten-konten dakwahnya yang dekat kepada paham Salafi-Wahhabi yang ideologis? Apakah fenomena Islamisasi ilmu dan sains pada para pemikir hebat Indonesia periode 1970-an hingga 2014 benar-benar sebuah upaya kultural dalam memahami hubungan agama dan sains? Tetapi, mengapa terdapat semangat "identitas Islam

politik" sebagaimana yang sering dikampanyekan oleh "Muslim ideologis"? Apakah semangat anti-Yahudi pada Muslim Indonesia benar-benar menggambarkan bentuk Islam ideologis? Apakah alam pikiran Muslim Nusantara pada abad ke-19, seperti dalam kajian Edwin Wieringa, hanya bercorak "Islam tradisionalis" (kultural) atau sesungguhnya mereka juga punya semangat Islam ideologis? Mengapa tesis besar orientalisme Edward Said memunculkan semangat "Islam politik" atau "Islam ideologis" dalam melawan Barat, padahal menurut Said pemahaman yang reduktif itu mengerdilkan arti besar orientalisme dalam melihat hubungan Timur dan Barat? Apakah gagasan dan praktik pluralisme agama (*religious pluralism*) pada Abraham Joshua Heschel (Yahudi) dan Abdurrahman Wahid (Islam) menggambarkan pola pikir Yahudi atau Islam kultural *an sich*? Padahal, keduanya adalah orang beragama yang taat dan—dalam beberapa hal—mereka punya sikap-sikap ideologis?

Dalam rumah besar "Islam ideologis" dan "Islam kultural" Indonesia, ternyata kita menemukan ada banyak sekali varian yang heterogen: tradisionalis, modernis, neo-modernis, post-tradisionalis, liberal, revivalis-puritan, Islamis, modernis-reformis, dan lain-lain. Dalam buku ini, kita akan menemukan apakah kategorisasi—teologis dan sosio-antropologis—itu sangat ketat sehingga satu kelompok hanya bisa digambarkan dalam satu kategori (tipologi), atau sesungguhnya banyak kategori dan tipologi pada satu paham atau satu kelompok yang sudah tercampur alias "mencair" dan "meleleh" bersama-sama dengan tipologi lain sehingga memunculkan bentuk-bentuk "pemahaman keislaman" dan "tipologi" baru.

B. Islam Ideologis dan Islam Kultural: Pengertian dan Ruang Lingkup

Tipologi teologis dan sosio-antropologis, dalam sejarah bibliografi Islam, telah ditulis oleh banyak sarjana yang ahli tentang Islam. Ira Lapidus, misalnya, Guru Besar Sejarah Universitas California, dalam karyanya, *Sejarah Sosial Umat Islam*, menyebut "Islam istana" dan "Islam perkotaan". "Islam istana" adalah Islam yang dianut oleh para bangsawan yang tinggal di istana mewah pada masa Abbasiyah yang "kosmopolitan" dan sangat terbuka: memiliki kebudayaan visual, kepustakaan, filsafat, dan ilmu pengetahuan. Lawan dari "Islam istana" ini adalah "Islam perkotaan" yang dianut oleh masyarakat perkotaan dan ulama-ulamanya yang shalih yang memang menekankan keshalihan dan jalan hidup yang Islami. Bagi mereka, hidup yang baik adalah hidup yang Islami,[1] dan bukan model keislaman yang terbuka dan campuran dengan filsafat atau tradisi keagamaan non-Islam seperti kaum "Islam istana". Fazlur Rahman dalam karyanya, *Islam*,[2] menyebut beberapa tipologi: tradisionalisme Islam, modernisme Islam, Wahhabisme, dan puritanis-revivalis. Dalam karyanya yang lain, *Neo-Modernisme Islam*, ia juga menyebut empat tipologi: revivalis, modernisme klasik, neo-revivalis, dan neo-modernisme.[3] Seyed Hossein Nasr dalam karyanya, *Traditional Islam in the Modern World*, menyebut empat tipologi: modernisme, tradisionalisme, fundamentalisme, dan mahdiisme.[4]

---

[1] Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam (Bagian Satu)* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2000), hlm. 188.

[2] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The Chicago University Press, 1979).

[3] Fazlur Rahman, *Neo-Modernisme Islam: Metode dan Alternatif* (Bandung: Mizan, 1989).

[4] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in Modern World* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987), hlm. 75–79.

Secara umum, sepanjang sejarah Islam Indonesia, terutama setelah masuknya paham Wahhabisme ke Nusantara pada abad ke-19, "rumah besar" Islam Indonesia hanya diisi oleh dua kelompok besar: Islam ideologis dan Islam kultural. Islam ideologis biasanya merujuk kepada kelompok pembaru agama di Jawa dan Sumatera yang umumnya tergabung dalam organisasi Muhammadiyah, Persis, dan mereka yang sepaham. Sementara, Islam kultural merujuk kepada paham dan praktik "Islam tradisi" atau "Islam tradisional" yang umumnya tergabung dalam organisasi Nahdlatul Ulama (NU) dan semua kelompok yang sepaham. Apa yang disebut "pembaruan agama"—pada dasawarsa pertama hingga pertengahan abad 20—yang gerakannya kemudian disebut "Islam ideologis" adalah gerakan melawan dan mengkritik paham dan praktik keislaman "Islam tradisional". Apa yang dimaksud "Islam Indonesia" dengan "rumah besar"-nya, yang menjadi fokus artikel ini, adalah Islam yang bermazhab Sunni bukan Syi'ah.

Istilah "Islam ideologis" secara eksplisit dapat ditemukan dalam karya Howard Federspiel, seorang Guru Besar Ilmu Politik di universitas negara bagian Ohio, Newak, Amerika Serikat (AS), melalui karyanya, *Islam and the Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS) 1923 to 1957*, yang kemudian diterbitkan dalam edisi Indonesia menjadi *Labirin Ideologi Muslim*. Federspiel menyebut Islam yang dianut jamaah Persis adalah "Islam ideologis", dalam arti gagasan-gagasan tentang Islam yang telah dipilih, dirumuskan, dan difokuskan sedemikian rupa sehingga seluruh ajaran yang telah dipilih itu menjadi "landasan yang Islami". Menurut Persis, seperti ditulis Federspiel, seluruh ajaran Islam harus didasarkan kepada kitab suci al-Qur'an dan hadits shahih. Dua sumber itu cukup bagi

pegangan kaum Muslim, tanpa memerlukan lagi "kitab-kitab kuning" karangan para ulama di pesantren tradisional. Doktrin dan ajaran Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an dan hadits shahih harus diterapkan oleh kaum Muslim dalam kehidupan pribadi, keluarga, kemasyarakatan, dan seluruh aspek kehidupan Muslim.[5] Rumusan Islam yang telah dipilih ini kemudian harus menjadi "ideologi" dalam kehidupan anggota Persis.

Istilah Islam ideologis kembali dapat dijumpai dalam sebuah karya akademik (tesis) yang ditulis oleh akademisi UIN Sunan Gunung Jati Bandung berjudul *Islam Ideologis: Perspektif Pemikiran dan Peran Pembaruan Persis*. Lagi, subjeknya tentang pemikiran keislaman Persis. Dalam karya itu disebutkan bahwa Persis memperjuangkan corak puritanisme Islam, yakni paham pemurnian Islam atau Islam ideologis. Persis, menurut buku itu, hanya melandaskan pemahaman keagamaannya *secara ketat* kepada al-Qur'an dan hadits, dan kurang menggunakan pendekatan rasional dengan alasan pokok bahwa rasio bersifat nisbi (relatif), sedangkan al-Qur'an bersifat mutlak. Dengan pendekatan tekstualis-normatif itu, Persis berusaha menjelaskan Islam secara *hitam-putih* sehingga terlihat mana ajaran Islam dan mana yang bukan ajaran Islam, setidaknya menurut Persis.[6] Dalam konteks ideologis-puritan ini, ada masa-masa ketika organisasi dan jamaah Persis serta kelompok lain yang sepaham disebut sebagai "kaum puritan" dalam pengertian tersebut.

Hingga saat ini, belum ada terminologi yang pasti dan jelas tentang "Islam kultural". Kecuali bahwa istilah ini, sepanjang sejarah Islam Indonesia, selalu dihubungkan—jika tidak

---

[5] Howard M Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923–1957)* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 234–236.

[6] Badri Khaeruman, *Islam Ideologis: Perspektif Pemikiran dan Peran Pembaruan Persis* (Jakarta: Misaka Galiza, 2005), hlm. 314–315.

disejajarkan atau diidentikkan—dengan Islam tradisi dalam organisasi NU. Jika disebut bahwa seseorang adalah "warga *Nahdliyin*"—yang berarti ia adalah seorang tradisionalis—hal itu juga berarti bahwa ia menganut Islam kultural. Tetapi, istilah "Islam kultural" atau "Muslim kultural" tidak otomatis bahwa ia adalah anggota atau bagian dari NU, dan karena itu istilah "Islam kultural" lebih luas cakupannya. Semua Muslim—apakah orang biasa, tokoh agama, akademisi, intelektual, dan birokrat yang berafiliasi atau tidak berafiliasi kepada organisasi-organisasi Islam Indonesia: Muhammadiyah, NU, dan lain-lain—yang tidak menganut Islam ideologis atau tidak merasa cocok dengan pola pikir keislaman ideologis, dan sebaliknya, ia memiliki pandangan, keyakinan, dan sikap keislaman dengan cara kultural atau melalui ekspresi-ekspresi kultur Indonesia, maka biasanya ia disebut sebagai "Muslim kultural" atau mempraktikkan "Islam kultural". Dalam pengertian ini, Islam tradisi ingin saya masukkan ke dalam "payung besar" Islam kultural. Artinya, Islam tradisi adalah salah satu bentuk/model saja dari Islam kultural yang memiliki ekspresi model-model lain dengan tetap pada fokus utamanya adalah "ekspresi kultural", bukan ideologis. Dalam Islam kultural, kita mengenal istilah "dakwah kultural", yakni model dakwah yang menggunakan kultur masyarakat lokal tempat dakwah itu berlangsung. NU dan Muhammadiyah, misalnya, sering mengklaim bahwa mereka mengembangkan "dakwah kultural".

Pada tahun 2000-an, Muhammadiyah, yang sering diberi label "Islam ideologis" atau "Islam modernis", mulai mengampanyekan "dakwah kultural" melalui Sidang Tanwir Muhammadiyah di Denpasar, Bali, dengan tema besar "Dakwah Kultural untuk Pencerahan Bangsa". Hal ini menarik karena biasanya yang mengklaim dakwah kultural adalah kaum tradisionalis. Menurut Haedar Nashir, yang saat itu menjabat

Sekretaris Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, dengan dakwah kultural, Muhammadiyah ingin menjadikan Islam bukan sekadar kata benda, simbol, nilai, dan norma yang pasif. Muhammadiyah ingin Islam menjadi "kata kerja" yang aktif, ikut dalam napas dan denyut nadi kaum Muslim, dan menjadi "garam" yang mewarnai rasa Muslim Indonesia. Muhammadiyah tidak ingin "elitis". Jalan yang paling efektif untuk mewujudkan hal itu adalah "dakwah kultural": terlibat langsung dalam kehidupan sehari-hari kaum Muslim (budaya, ekonomi, sosial, dan politik) dalam semua lini kehidupan mereka.[7] Hal ini ditegaskan kembali oleh Abdul Munir Mulkhan, yang saat itu menjadi Wakil Sekretaris Pimpinan Pusat Muhammadiyah, bahwa Muhammadiyah terbuka pada tradisi. Dengan dakwah kultural Muhammadiyah ingin mengubah kemanusiaan yang dijalani setiap orang ke arah cita-cita ideal Islam. Untuk mewujudkan hal itu, Muhammadiyah perlu mengakomodasi tradisi yang sesuai dengan semangat Muhammadiyah. Tidak semua tradisi diakomodasi.[8] Model dakwah dan pendekatan kultural itulah yang dulu dilakukan oleh Ahmad Dahlan yang dekat dengan kebudayaan Jawa. M. Amin Abdullah, misalnya, tokoh senior Muhammadiyah, melalui karyanya, *Dinamika Islam Kultural*, yang mengurai—dalam satu buku penuh—dinamika pemikiran dan gerakan Muhammadiyah dalam merespons keislaman dan keindonesiaan, dengan meyakinkan mengategorikan Muhammadiyah sebagai "Islam kultural".[9]

[7] Haedar Nashir, "Perdebatan Dakwah Kultural dalam Muhammadiyah", *Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 1, Thn XII/2002, hlm. 7.

[8] Abdul Munir Mulkhan, "Muhammadiyah Terbuka pada Tradisi", *Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 1, Thn XII/2002, hlm. 39.

[9] M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman* (Yogyakarta: Ircisod, 2020).

Pengertian kebudayaan atau *culture* dalam bahasa Inggris, menurut antropolog kenamaan, Koentjaraningrat, ada yang dalam pengertian sehari-hari, dan ada yang dalam pengertian ilmu antropologi. Menurutnya, dalam perspektif ilmu antropologi, kebudayaan berarti *keseluruhan sistem gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia dalam kehidupan masyarakat yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar.* Kata "belajar" penting ditekankan untuk memberi pengertian bahwa produk manusia baru bisa disebut sebagai "kebudayaan" atau "*culture*" setelah melalui *belajar* atau *penelaahan sistematis*. Hal ini berbeda dengan kebudayaan sehari-hari yang tidak diperoleh melalui belajar.[10] Kebudayaan, menurut Haedar Nashir, ada yang berbentuk "kata benda", seperti norma, adat istiadat, kesenian, kepercayaan, dan pengetahuan; ada pula yang berbentuk "kata kerja", bahwa kebudayaan adalah produk manusia secara kolektif yang menggerakkan dan membimbing perilaku manusia untuk mewujudkan pola hidup bersama.[11] Kebudayaan atau *culture* sebagai "kata benda" dan "kata kerja" sekaligus inilah yang relevan menunjuk kepada "Islam kultural" dan "Islam ideologis".

Koentjaraningrat membagi tiga bentuk kebudayaan. *Pertama*, kebudayaan sebagai kumpulan ide, gagasan, nilai, norma, dan peraturan (*ideas*). Dengan pengertian ini, "Islam ideologis" berarti sekumpulan ide, gagasan, nilai, dan aturan yang sepenuhnya berasal dari Islam. Islam yang mereka tafsirkan sedemikian rupa. *Kedua*, kebudayaan sebagai suatu tindakan dan perilaku manusia dalam masyarakat (*social activities*).

---

[10] Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2015), hlm. 144.

[11] Haedar Nashir, "Perdebatan Dakwah Kultural dalam Muhammadiyah", *Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 1, Thn XII/2002, hlm. 9.

Dengan pengertian ini, "Muslim ideologis" selalu berusaha bergaul, berkomunikasi, dan berinteraksi secara Islami dengan mengambil model muamalah Islam, Islam dalam tafsiran mereka. *Ketiga*, kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia (*artefacts*).[12] Dengan pengertian ini, "Muslim ideologis" menciptakan benda-benda, aksesoris, pakaian, dan alat-alat kehidupan dengan menempelkan "label Islam" (*Islamic branded)*. Tetapi, sebenarnya fenomena yang muncul ke permukaan dari produk-produk "Muslim ideologis" (ide, pergaulan sosial, dan barang-barang) adalah "wajah Arab" atau Arabisasi. Pertanyaan yang menarik adalah mungkinkah kaum Muslim ideologis benar-benar mempraktikkan tiga bentuk kebudayaan Islam (Arab) tersebut dengan sepenuhnya mengabaikan atau menolak kebudayaan Indonesia?

Berbeda dengan "Muslim ideologis", "Muslim kultural" memiliki perangkat nilai, norma, dan gagasan yang menggabungkan keislaman (atau kearaban) dengan kebudayaan lokal dan nasional. Begitu pula dalam hal berinteraksi sosial dan memproduksi barang-barang. Misalnya, termasuk dalam ekspresi Islam kultural adalah bangunan dengan arsitektur kebudayaan-kebudayaan lokal Indonesia (Jawa, Sunda, Sumatera), tata busana atau model pakaian Islam yang digabungkan dengan budaya lokal Nusantara, kesenian Islam dan budaya lokal Nusantara, bahasa simbolis dan verbal gabungan Arab dan budaya lokal Indonesia, dan tiga bahasa visual: kaligrafi, biomorfi (*Arabesk*), dan bentuk-bentuk geometri yang menunjukkan gabungan Arab, India, Tiongkok, atau Persia dengan budaya lokal dan nasional Indonesia, dan masih banyak lagi. Intinya, bagi Islam kultural,

[12] Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*..., hlm. 150.

ekspresi Islam di Indonesia menyatu dengan kebudayaan lokal dan nasional. Islam atau Arabisasi tidak menghilangkan ekspresi kebudayaan Indonesia yang telah lama bercampur dengan Arab, Persia, atau Tiongkok, atau telah lebih dahulu dianut oleh masyarakat Indonesia sebelum kedatangan agama-agama dan bangsa-bangsa lain. Dalam "rumah besar" Islam ideologis dan Islam kultural ini kemudian muncul beragam tipologi: modernis, tradisionalis, neo-modernis, neo-revivalis, revivalis-puritan, Islamis konservatif, progresif, liberal, dan banyak lagi sebagaimana yang akan kita lihat.

C. Beragam Tipologi

Dalam konteks Islam Indonesia, menurut sejarawan Azyumardi Azra, sarjana Indonesia yang paling bertanggung jawab dalam menyebarkan distingsi atau dikotomi antara "Islam tradisi" atau "tradisionalis" dan "Islam modernis" adalah Deliar Noer—melalui karyanya yang kini menjadi klasik, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900–1942*. Dalam karyanya itu, menurut Azyumardi, Deliar secara tegas menyebut "Islam modernis" yang diwakili oleh Muhammadiyah dan Persis, dan kaum pembaru lain, dan Islam tradisi yang diwakili oleh NU serta organisasi lain semacamnya.[13]

Menurut Deliar, kaum tradisionalis, umumnya disematkan kepada organisasi NU, dengan tokoh-tokoh utama Hasyim Asy'ari, Bisri Sansuri, dan Wahab Hasbullah. Menurut Deliar, kaum tradisionalis lebih banyak memperhatikan soal-soal

[13] Azyumardi Azra, "Liberalisasi Pemikiran NU" dalam Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 18–19.

agama dan ibadah. Bagi mereka, Islam seolah sama dengan fiqh, terutama fiqh Syafi'i dan para pengikutnya (*Syafi'iyah*). Kaum tradisionalis, menurut Deliar, mewajibkan taklid. Meskipun mereka mengaku mengikuti Mazhab Syafi'i, secara umum mereka tidak merujuk langsung kepada karya-karya Imam Syafi'i, tetapi mengikuti ajaran menolak ijtihad serta mempraktikkan banyak tradisi keagamaan sinkretik yang sering jatuh pada perbuatan syirik.[14] Sedangkan kaum modernis, atau kaum pembaru, perhatian utama mereka kepada soal tauhid, yakni hanya percaya dan menyerahkan diri semata mata kepada Allah Swt. Dengan doktrin "tauhid murni" ini, menurut Deliar, kaum modernis menolak semua praktik tradisi ibadah kaum tradisionalis. Jika kaum tradisionalis tidak menyukai perubahan dan cenderung mempertahankan adat/kebiasaan lama maka kaum Muslim modernis menghendaki perubahan, rasionalitas, dan pembaruan-pembaruan.[15] Kaum modernis membuat lembaga-lembaga pendidikan Islam modern; modern dari cara berpikir dan modern dengan alat-alat teknologi terbaru. Kondisi ini digambarkan berbeda dengan dunia pendidikan kaum tradisional. Istilah "Islam modernis" bisa dikenakan kepada apa dan siapa saja yang menganutnya: bisa kepada organisasi besar seperti Muhammadiyah atau individu-individu yang sepaham.

Riset Deliar itu dilakukan pada tahun 1960-an. Deliar sendiri mendapat gelar Doktor Ilmu Politik dari Universitas Cornell, AS, pada tahun 1963. Kategorisasi kaum modernis *versus* tradisionalis, atau kaum tua *versus* kaum muda, atau kaum pembaru *versus* kaum kolot, kini 60 tahun kemudian

---

[14] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 108, 253–254, 320.

[15] *Ibid*., hlm. 112–113.

sudah banyak yang tidak relevan lagi. Sebenarnya, sejak tahun 1990-an, Deliar sendiri, dalam berbagai kesempatan, menyatakan bahwa tipologi yang dibuatnya tentang kaum modernis *versus* tradisionalis sudah tidak relevan lagi.

Pada masa 1960-an, antropolog Clifford Geertz melalui karya klasiknya yang terkenal, *The Religion of Java*, juga sebenarnya telah membuat kategorisasi, tetapi sangat antropologis, tentang model Islam di Jawa. Kategorisasi ini tidak banyak didiskusikan oleh para sarjana Indonesia karena mereka lebih tertarik membahas kategori "santri", "priyayi", dan "abangan" yang sangat terkenal itu. Terkait kelompok Islam tradisional dan modern yang ia saksikan, Geertz membuat beberapa tipologi. *Pertama*, "konservatif (Islam) *versus* modern".[16] Tentu saja kaum modernis adalah anggota Muhammadiyah, sedangkan konservatif merujuk kepada kaum kolot-tradisionalis NU. *Kedua*, "agama totalistik *versus* agama terbatas". Totalistik merujuk kepada Islam yang dianut kaum santri, sementara abangan dan priyayi menganut agama terbatas, dalam arti bahwa agama hanya sebagian saja dari kehidupan mereka.[17] *Ketiga*, "Islam sinkretik *versus* Islam murni". Muslim sinkretik merujuk kepada Muslim tradisionalis NU, abangan, dan priyayi, sedangkan Islam murni mengacu kepada kaum modernis Muhammadiyah.[18] *Keempat*, "adat dan skolastikisme *versus* pragmatisme dan rasionalisme". Yang pertama mengacu kepada kaum kolot warga NU, dan yang kedua merujuk kepada kaum modernis Muhammadiyah dan Masyumi.[19] Meski demikian, Geertz secara jujur menyatakan

---

[16] Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2013), hlm. 211–213.

[17] *Ibid.*, hlm. 217–218.

[18] *Ibid.*, hlm. 219–220.

[19] *Ibid.*, hlm. 225–226.

bahwa kategori itu "hanyalah kecenderungan", dalam arti tidak benar-benar jelas. Menurut Geertz, bentuk sosial dan konteks sosial yang dipotretnya tidak "menjadi lebih jelas, bahkan justru semakin kabur."[20]

Setelah Deliar dan Geertz, sarjana berikutnya yang mendikotomikan "tradisionalis" dan "modernis" adalah Alfian melalui disertasinya, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist under Dutch Colonialism*. Menurut Alfian, Islam Indonesia mengalami masa panjang ketika dikuasai oleh "Islam tradisional" yang memiliki pola pikir dan sikap tasawuf sinkretik dan fiqh yang jumud, yang tidak membawa kemajuan dalam pendidikan kaum Muslim Indonesia. Alfian menyebut periode ini sebagai "masa gelap". Dari masa gelap ini, muncullah reaksi dari "kaum modernis" seperti Muhammadiyah dan figur-figur lain dengan semangat yang sama.[21]

Greg Barton, sarjana Australia yang ahli tentang Islam Indonesia, menyebut tipologi "modernis" dan "neo-modernis" bagi enam sarjana Muslim Indonesia, yakni Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahid (padahal tokoh ini tumbuh besar dalam keluarga dan lingkungan kaum tradisionalis), Harun Nasution dengan *Islam Rasional* dan Munawir Sjadzali dengan *Reaktualisasi Hukum Islam*. Menurut Barton, mereka berenam adalah tokoh yang layak disebut neo-modernis Islam Indonesia karena mereka melakukan ijtihad yang sangat mendalam dengan cara mengawinkan kesarjanaan Islam klasik dengan metode-metode analitik modern atau

[20] *Ibid.*, hlm. 230.

[21] Alfian, *Politik Kaum Modernis: Perlawanan Muhammadiyah terhadap Kolonialisme Belanda* (Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2010), hlm. 74–83.

Barat.[22] Gagasan-gagasan keislaman mereka cukup radikal dalam konteks masyarakat Indonesia yang mayoritas tradisional. Jika Barton menyebut Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid sebagai tokoh neo-modernis, William Liddle menyebut keduanya "Muslim substansialis", sebagai lawan dari "Muslim skripturalis".[23]

Istilah "neo-modernis" diperkenalkan oleh Fazlur Rahman (1919–1988), Muslim Pakistan yang menjadi Guru Besar Studi Islam di Universitas Chicago, yang kemudian dipopulerkan di Indonesia oleh murid terkemukanya, Nurcholish Madjid. Melalui neo-modernisme, Rahman menawarkan satu metodologi studi Islam yang kemudian disebut sebagai "*double movement*" atau "*gerakan ganda*", yaitu model penalaran induksi dan deduksi. *Pertama*, dari yang khusus (partikular) kepada yang umum (general), dan *kedua*, dari yang umum kepada yang khusus. Maksudnya, *pertama*, dari konteks situasi saat ini kita mundur dulu ke masa turun al-Qur'an, dan *kedua*, dari era turun al-Qur'an pada abad ke-7 M itu kita kembali lagi ke masa kini.

Gerakan pertama terdiri atas dua langkah. *Pertama*, memahami makna suatu pernyataan al-Qur'an dengan cara mengkaji konteks dan problem historis ketika pernyataan al-Qur'an itu dianggap sebagai respons atau jawaban atas konteks dan problem historis saat itu. *Gerakan kedua* adalah merumuskan doktrin dan ajaran yang bersifat umum tersebut—atau pada langkah kedua di gerakan pertama—lalu meletakkannya di

---

[22] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 12.

[23] R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru" dalam Mark R. Woodward [Ed.], *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 285–286.

dalam konteks sosio-historis yang konkret saat ini dengan menggunakan ilmu-ilmu sekuler modern: filsafat, sosiologi, antropologi, psikologi, ilmu politik, dan lain-lain. Jika gerakan pertama membutuhkan keahlian dalam menguasai tradisi intelektual Islam klasik (*turats*) dan ilmu sejarah, misalnya, maka pada gerakan kedua seorang sarjana Muslim harus memiliki kemampuan ilmu-ilmu modern untuk mengontekstualisasikan dan mengonkretkannya pada kehidupan modern saat ini.[24]

Jika Barton menyebut Harun Nasution sebagai neo-modernis, Harun sendiri menyatakan bahwa pemikiran dan gerakannya yang mengampanyekan "Islam rasional" adalah gagasan modernisme Muhammad Abduh. "Abduh itu pemikir modern. Aku masuk dari Abduh sebagai seorang modernis, bukan dari Asy'ariahnya. Jadi, aku tak keluar dari bidangku selama ini: modernisme," kata Harun.[25] Gerakan "Islam rasional" Harun yang monumental dan daya kejutnya tetap berlangsung sampai saat ini menjadikan UIN dan IAIN memiliki pola pikir keislaman yang rasional dan modern.

Sejak tahun 1980-an, beberapa sarjana Indonesia dan luar negeri mengembangkan berbagai tipologi pemikiran teologis, politis, dan sosio-antropologis, serta gerakan-gerakan yang menyertainya. Dari luar Indonesia, kita ambil beberapa contoh. Sarjana Belanda ahli Islam Indonesia, Martin van Bruinessen, misalnya, dalam karyanya, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, menyebut empat tipologi: Islam tradisional, Islam

---

[24] Suarni, "Pembaharuan Pemikiran Keagamaan: Studi terhadap Pemikiran Fazlur Rahman", *Jurnal Substansia*, Vol. 18, No. 1/April 2016, hlm. 104–105.

[25] Zaim Uchrowi & Ahmadie Thaha, "Menyeru Pemikiran Rasional Muktazilah", dalam Lembaga Studi Agama dan Filsafat, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 36.

reformis, Islam liberal, dan Islam politik radikal.[26] Dalam karyanya yang lain, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Martin juga menyebut beberapa tipologi: Islam reformis, fundamentalis, Islam militan/Islam radikal, dan "Islam sempalan".[27] Howard Federspiel, selain menyebut Islam ideologis untuk Persatuan Islam (Persis) sebagai objek studinya, ia juga menyebut istilah "Muslim nominal", "Muslim puritan", "Muslim tradisionalis", dan "Muslim modernis".[28] MB. Hooker, ketika mengkaji fatwa-fatwa dari empat organisasi Islam (Persis, Muhammadiyah, NU, dan MUI) menyebut beberapa tipologi dan mengkritiknya: Islam tradisionalis, modernis, konservatif, fundamentalis, liberal, rasional, Islam pribumi, dan Islam praktis.[29] Merle Calvin Ricklefs dalam *Islamisation and its Opponents in Java*, membagi empat tipologi: tradisionalis, modernis, Wahhabi-revivalis, dan Wahhabi-dakwahis.[30]

Beberapa sarjana Muslim Indonesia dapat kita rujuk sebagai representasi (atau contoh) dari banyak penulis lainnya. Fachry Ali dan Bahtiar Effendi, misalnya, menyebut (1) tradisionalisme Islam, (2) modernisme Islam, dan (3) "pemikiran baru" : *neo-modernisme* dengan tokohnya Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid; *sosialisme demokrasi* dengan tokoh-tokohnya Adi Sasono, Dawam Rahardjo, dan Kuntowijoyo; *internasionalisme* atau *universalisme Islam* dengan tokoh-tokohnya M. Amien Rais, Endang Saifudin

---

[26] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

[27] Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik* (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013).

[28] Howard M Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim...*, hlm. 7–10.

[29] MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Teraju, 2002), dalam banyak halaman terpisah.

[30] M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2012), dalam banyak halaman terpisah.

Anshari, AM Saifuddin, dan Imaduddin Abdulrahim; *modernisme* dengan tokohnya Ahmad Syafi'i Ma'arif dan Djohan Effendi.[31] Alfian yang mengkaji Muhammadiyah menyebut (1) Islam modernis, (2) Islam tradisionalis atau Muslim tradisionalis konservatif, dan (3) puritan-revivalis-fanatik.[32] M Syafi'i Anwar dalam karyanya, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, menyebut (1) formalistik, (2) substantivistik, (3) transformatif, (4) totalistik, (5) idealistik, dan (6) realistik.[33] Budhy Munawar-Rachman dalam artikelnya, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", di Jurnal *Ulumul Al-Qur'an* (1995) menyebut empat tipologi: (1) Islam rasional Harun Nasution dan Djohan Effendi, (2) Islam peradaban Nurcholish Madjid dan Kuntowijoyo, (3) Islam transformatif Adi Sasono dan Dawam Rahardjo.[34] Moeslim Abdurrahman menyebut empat tipologi: (1) modernisme Islam, (2) universalisme Islam, (3) Islam sosial, dan, (4) Islam transformatif.[35]

Noorhaidi Hasan dalam karyanya, *Laskar Jihad*, menyebut: (1) Islamis konservatif, (2) Islam politik/Islamisme, (3) Islam reformis-modernis, (4) Islam tradisionalis/Muslim tradisional konservatif, (5) Islamis konservatif, (6) Islam murni, (7) Salafi Sururi dan Salafi non-Sururi, (8) Salafi kontemporer, (9) Salafi Jihadis internasional, (10) Salafi transnasional, (11) Salafi

[31] Fachry Ali & Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 170–173.

[32] Alfian, *Politik Kaum Modernis...*, dalam banyak halaman terpisah.

[33] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 144–182.

[34] Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. 6, No. 3/1995, hlm. 4–26.

[35] Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), dalam banyak halaman terpisah.

Yamani, Salafi Quthbi, dan Salafi Khariji.[36] Haedar Nashir dalam karyanya, *Gerakan Islam Syariat*, menyebut: (1) Islam tradisional, (2) Islam reformis/modernis, (3) Islam liberal, (4) Islam integral/ Islam revivalis, (5) Islam sekuler modernis, (6) Islam *salafiyah*, (7) Islam salafisme, (8) Salafi Haraki dan Yamani, (9) Islam revivalis [revivalis gradualis, revolusioner, dan mesianis], (10) Islam neo-fundamentalis, (11) Islam ideologis/Islam politik/ Islam syariat/*salafiyah* ideologis.[37] Rumadi dalam karyanya, *Post-Tradisionalisme Islam*, menyebut: (1) Islam tradisionalis, (2) Islam modernis, (3) Islam post-tradisionalisme Islam, (4) Neo-modernisme Islam, (5) Islam liberal, (6) Islam skripturalis/ formalistik, (7) Islam ideologis, dan (8) Islam emansipatortis.[38] Zuly Qodir yang mengkaji Islam liberal mengurai empat tipologi Islam liberal: (1) Liberal progresif, (2) Liberal radikal, (3) Liberal moderat, dan (4) Liberal transformatif.[39]

Beragam contoh tipologi tersebut—dari tipologi-tipologi lain yang terlewat dalam tulisan ini—menunjukkan keragaman tipologi pemikiran dan gerakan. *Pertama*, Islam tradisional atau Muslim tradisional konservatif atau Islam *salafiyah* biasanya merujuk kepada pola pikir orang-orang dan organisasi NU. *Kedua*, istilah Islam reformis atau reformis-modernis atau Islam murni atau Islam ideologis umumnya merujuk kepada kaum pembaru pada Muhammadiyah, Persis, dan yang senapas yang ingin memperbarui paham dan pola pikir kaum tradisionalis dengan

---

[36] Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam Militan dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru* (Jakarta: LP3ES, 2008), dalam banyak halaman terpisah.

[37] Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: PSAP, 2007), dalam banyak halaman terpisah.

[38] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), dalam banyak halaman terpisah.

[39] Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991–2002* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 161.

slogan kembali kepada Al-Qur'an, Sunnah, dan terbukanya pintu ijtihad. Kaum revivalis dan neo-revivalis non-politik juga masuk dalam kategori kelompok ini. *Ketiga*, istilah Islamis konservatif atau Islam politik atau *salafiyah* ideologis adalah kelompok yang memperjuangkan formalisasi syariat Islam pada level negara atau maksimal menginginkan bentuk "negara Islam". *Keempat*, istilah Salafi, salafisme, Salafi kontemporer, Salafi Jihadis, atau Salafi transnasional secara paham keagamaan mirip dengan kelompok kedua, namun sebagian dari mereka secara politik dekat dengan kelompok ketiga. *Kelima*, istilah Islam liberal atau Islam progresif atau post-tradisionalisme Islam atau neo-modernisme Islam, dalam paham keagamaannya, mirip dengan kelompok kedua atau pertama, namun memiliki rumusan yang secara umum jauh berbeda dengan keempat kelompok tersebut. Hal menarik lainnya adalah satu atau dua tokoh dapat masuk dalam banyak kategori atau tipologi, tergantung kepada perspektif para pengkajinya. Misalnya, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid bisa dikategorikan dalam "neo-modernisme Islam", atau "Islam modernis", atau "Islam liberal", atau "Islam substansialis", dan seterusnya. Begitu pula tokoh-tokoh yang lain.

Studi antropologis terhadap Muslim Indonesia juga memunculkan istilah-istilah seperti "Islam Jawa" model Bambang Pranowo sebagai studi pada masyarakat Muslim di Tegalroso, Jawa Tengah. Juga ada "Islam pesisir" model Nur Syam yang mengkaji corak keberagamaan masyarakat Palang, Tuban, Jawa Timur, terutama dalam hal sumur keramat, makam keramat, dan *haul* para wali di daerah pesisir Palang. Ada pula model "agama priyayi" karya Zainuddin Maliki yang mengkaji corak keberagamaan para priyayi birokrat dan militer di Surabaya dan relasinya dengan kekuasaan. Juga ada gabungan pemikiran

teologis dan sosio-antropologis yang digagas oleh Moeslim Abdurrahman, tokoh senior Muhammadiyah, dengan istilah "Islam transformatif".

Menurut Moeslim, Islam transformatif muncul sebagai bentuk keprihatinan dan kritik terhadap pemahaman dan praktik Islam yang mandul secara sosial. *Pertama*, Islam secara umum hanya dipahami sebagai akidah, syariah, hanya keshalihan individual, hanya menekankan ibadah dan kegiatan karikatif saja, serta lebih menekankan pada keselamatan individual (*individual salvation*).[40] Islam seolah tidak memiliki daya "dobrak sosial". *Kedua*, semua persoalan peradaban manusia saat ini yang *ruwet* pangkal pokoknya, menurut Moeslim, adalah soal ketimpangan sosial-ekonomi karena struktur global yang tidak adil.[41] Orang kaya bertambah kaya, tetapi orang miskin di seluruh dunia bertambah miskin, bodoh, tersingkir, dan sengsara. *Ketiga*, pembaruan agama atau modernisasi agama atau rasionalisasi agama yang dilakukan oleh elite-elite intelektual Islam Indonesia pada gilirannya menjadi "alat legitimasi" proyek-proyek modernisasi dan pembangunan sembari mengabaikan kenyataan riil masyarakat Indonesia, yakni "orang-orang miskin", "kelompok tertindas", dan "kaum *dhu'afa*" yang menjadi korban modernisasi.[42] Karena itulah, Moeslim mengampanyekan "Islam transformatif" sebagai "Islam pembebas" atau Islam yang peduli dengan kaum *dhu'afa*, kaum *mustad'afin* (yang dilemahkan oleh struktur) dan kaum tersisih.[43] Islam harus menjadi kekuatan transformatif: mengubah orang-orang tersisih dan tak berdaya

---

[40] Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif...*, hlm. 5.

[41] *Ibid.*, hlm. 106–107.

[42] *Ibid.*, hlm. 107–108.

[43] *Ibid.*, hlm. 30, 40–44.

menjadi berdaya, punya harapan, dan punya masa depan kehidupan yang lebih baik.

Model Islam transformatif Moeslim itu, di tubuh NU, juga dikampanyekan dalam bentuk ide, gagasan, dan praksis oleh Masdar Farid Mas'udi, tokoh senior NU, dengan lembaganya, P3M (Perhimpunan Pesantren dan Pengembangan Masyarakat). Melalui P3M saat itu, Masdar dan timnya tidak semata mendalami teori-teori sosial kritis, tetapi yang terpenting adalah gerakan riil melakukan pembebasan masyarakat, terutama *wong cilik Nahdliyin* dari cengkeraman kekuasaan yang menindas. Apa yang disebut Islam transformatif, menurut Rumadi, adalah komitmen untuk melakukan perubahan struktur dan relasi-relasi, baik relasi kekuasaan pada dunia produktif (antara majikan dan buruh), relasi hegemonik yang berkaitan dengan pemberi dan penerima narasi (antara ulama dan umat), maupun relasi politik antara penguasa dan rakyat.[44]

Gabungan pemikiran teologis dan sosio-antropologis juga muncul dalam karya Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis dan Islam Proletar*, yang mempertentangkan Islam agraris atau Islam pedesaan *versus* Islam perkotaan atau Islam perdagangan. Secara sosio-historis, menurut Nur Khalik, konstituen Islam agraris berasal dari kelompok-kelompok miskin, seperti petani dan buruh. Komunitas dan jaringan Islam desa ini dibentuk lewat masjid, rumah para kiai, pesantren-pesantren, dan tarekat, baik di Jawa maupun di luar Jawa. Karena basis sosial komunitas Islam pedesaan adalah agraris-pesisir yang merupakan pusat-pusat dari budaya popular masyarakatnya maka kecenderungan keagamaan mereka lebih kuat pada tradisi keagamaan yang bercampur dengan tradisi-tradisi lokal Nusantara. Terhadap

[44] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam...*, hlm. 158.

Islam, umumnya mereka menganut paham *Ahlussunnah wal Jamaah* sebagaimana teologi dan fiqh yang dianut kaum *Nahdliyin*.[45]

Sebaliknya, Islam perkotaan atau Islam perdagangan, benih-benihnya muncul seiring dengan peningkatan ekonomi, perdagangan, dan kemunculan lapisan masyarakat baru pada masa kolonial. Sebagian besar mereka, terutama leluhur mereka, mengenyam pendidikan tinggi secara formal bersama dengan kelompok terdidik priyayi ningrat yang kelak menjadi sarjana-sarjana pertama di Nusantara.[46] Paham keagamaan mereka adalah "Islam modernis" yang "reformis-puritan" dan bergabung kepada Muhammadiyah dan Persis lengkap dengan paham keagamaan mereka yang reformis-puritan. Profesi mereka, secara umum, adalah pedagang borjuis-kapitalis. Menurut Nur Khalik, polemik atau perdebatan teologis yang sengit antara Muslim modernis atau perkotaan *versus* Muslim tradisionalis atau pedesaan, baik di Jawa Barat, Jawa Tengah, maupun di luar Jawa direkam dalam banyak buku dan majalah yang terbit pada tahun 1930-an, 1950-an, 1960-an, dan 1970-an.[47]

Jika kaum Muslim agraris-pedesaan disebut dengan "Muslim proletar" alias Muslim rakyat jelata alias *wong cilik* maka Nur Khalik mengategorikan orang-orang Persis dan Muhammadiyah sebagai Muslim borjuis.[48] Nur Khalik, sebagai kader NU yang berasal dari komunitas pedesaan, kemudian mengkritik tajam pemahaman teologis kaum modernis-borjuis sebagai "literalis,

---

[45] Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis dan Islam Proletar* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), hlm. 158–160.

[46] *Ibid.*, hlm. 237.

[47] *Ibid.*, hlm. 119–125.

[48] *Ibid.*, hlm. 235–236.

tekstual, jumud, tidak kreatif, dan tidak progresif, berbahaya bagi pluralisme Indonesia, dan secara sosio-ekonomi individualis, kapitalis, dan tidak berpihak kepada kaum Muslim *dhu'afa*."[49] Sebaliknya, terhadap kaum Muslim proletar-pedesaan, Nur Khalik mengapresiasinya sebagai Muslim yang "progresif, memiliki semangat pembebasan, kreatif, luwes, fleksibel, inklusif, kontekstual (mendahulukan konteks dari teks), dan humanis: sangat mengapresiasi multikultur dan multiagama di Indonesia."[50]

D. Membaca Perkembangan Tipologi pada NU, Muhammadiyah, dan UIN

Mendiskusikan tiga lembaga besar itu bukan tanpa alasan yang penting. *Pertama*, NU dan Muhammadiyah adalah organisasi masyarakat non-pemerintah dengan jumlah anggota yang sangat besar. Selama puluhan tahun, mereka hanya dicitrakan dalam kategori "modernis" dan "tradisionalis". Kini, dua tipologi itu sudah tidak relevan dan tidak memadai lagi. Sudah muncul banyak varian tipologi. *Kedua*, UIN (Universitas Islam Negeri)—yang sebelumnya adalah IAIN (Institut Agama Islam Negeri)—adalah lembaga pendidikan tinggi Islam milik negara yang terdapat di hampir seluruh provinsi dan banyak kabupaten. Pada tahun 1970-an hingga 1980-an, IAIN hanya diisi oleh dua kelompok besar, modernis dan tradisionalis, yang sebagian besar berasal dari lingkungan NU dan Muhammadiyah. Namun, sejak 30 tahun terakhir (1990-an), muncul banyak varian tipologi pemikiran pada *civitas akademika* UIN dan IAIN. Ketiga lembaga besar ini, memiliki pengaruh yang sangat besar dalam

[49] *Ibid.*, hlm. 165, 168–169, 181–182, 200–202.
[50] *Ibid.*, hlm. 175–176, 186–188, 243.

pengembangan pola pikir dan sikap hidup umat Islam Indonesia. Warna Islam Indonesia sebagian besar dipengaruhi oleh ketiga lembaga itu, meskipun tentu saja terdapat lembaga atau ormas Islam lainnya selain ketiga lembaga itu.

1. NU: Dari Tradisionalis Menuju Progresif-Liberal

Islam tradisi atau disebut juga tradisionalisme Islam biasa dilekatkan pada organisasi seperti NU, yang dulu dibarengi dengan label-label pejoratif, seperti kaum tua yang "jumud", "kumuh", "terbelakang", dan "anti kemajuan". Istilah "Islam tradisi" NU—dalam perjalanannya—kemudian menjadi sesuatu yang khas atau berbeda (*distinct*) atau menjadi "penanda berbeda" dari kaum Muslim modernis atau ideologis. Menurut Nakamura, akademisi Jepang peneliti NU, tradisionalisme NU memiliki ciri khas. *Pertama*, menyebut dirinya sebagai penganut *Ahlussunnah wal Jamaah* (Sunni) dalam konteks tradisi yang istimewa dan punya mata rantai silsilah tradisi dan keilmuan yang panjang hingga tersambung kepada Nabi Muhammad Saw. *Kedua*, mengembangkan pondok pesantren dan sekolah-sekolah Islam di pedesaan, tempat kesarjanaan ulama tradisional dipelihara, ditransmisikan, dan diregenerasikan.[51] Praktik pemeliharaan dan transmisi ini disebut juga taklid, yakni mengikuti ajaran-ajaran para peletak dasar hukum Islam (imam mazhab) dan ulama besar lainnya, sebagaimana yang ditemukan dalam karya-karya standar fiqh.

Menurut Martin Bruinessen, guru besar emeritus salah satu universitas di Belanda yang juga banyak menulis tentang

[51] Mitsuo Nakamura, "Tradisionalisme Radikal: Catatan Muktamar Semarang 1979" dalam Greg Fealy & Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 98–99.

NU, yang disebut tradisi dalam NU adalah "esensi dari persepsi diri dan definisi diri." Tak ada satu istilah Indonesia pun (atau Jawa) yang meliputi seluruh rangkaian-rangkaian semantik dari kesadaran diri tradisionalisme NU ini (*self-conscious traditionalism*), meskipun kata pinjaman asing "tradisi" atau "tradisional" sering digunakan oleh Muslim Indonesia. Tetapi, tradisi NU adalah khas. Konsep yang paling penting dan khas adalah NU keberadaan Sunnah dan adat.[52] Sunnah dipahami dalam konteks tradisi Nusantara. Dan, apa yang disebut "adat" bahkan jadi bagian dari (hukum) Islam (*al-'adah al-muhakkamah*). Pandangan dunia (*world view*) orang-orang NU inilah yang berseberangan dengan kaum modernis atau Muslim reformis yang menganggap adat istiadat nenek moyang leluhur sebagai "bukan Islam" karena mengandung percampuran Islam dan adat.[53]

Kaum tradisionalis secara umum menyandarkan pandangan (pemahaman) keagamaannya pada tiga tradisi paham keagamaan. *Pertama*, dalam bidang hukum Islam, mereka menganut ajaran-ajaran salah satu dari mazhab yang empat. Dalam praktiknya, kelompok ini merupakan penganut kuat Mazhab Syafi'i, suatu mazhab fiqh yang memang banyak penganutnya di beberapa negara, seperti Arab, Mesir, India, Bangladesh, Pakistan, Indonesia, Malaysia, Brunei, Thailand, dan negara lainnya. *Kedua*, dalam soal akidah atau teologi, mereka menganut ajaran-ajaran Imam Abu Hasan al-Asy'ari, pendiri Mazhab Asy'ariyah, dan Imam Abu Mansur al-Maturidi, pendiri Mazhab Maturidiyah, yang menempatkan diri pada posisi tengah dalam menggunakan

---

[52] Martin Bruinessen, "Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam Nu", dalam Greg Fealy & Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal...*, hlm. 209.

[53] *Ibid.*, hlm. 210.

akal ketika harus menerjemahkan ajaran-ajaran Islam. Dengan posisi tengah ini, Asy'ariyah berbeda tajam dengan golongan Mu'tazilah yang menempatkan rasio pada posisi tertinggi, dan berbeda pula dengan pandangan golongan Murji'ah yang sering kali mengesankan sikap masa bodoh (*indifferent)*, juga berbeda dengan golongan Khawarij yang mempunyai pandangan dangkal dan ekstrem, serta dengan kaum Syi'ah yang menempatkan keluarga Ali bin Abi Thalib Kw. di atas siapa pun. *Ketiga*, dalam bidang tasawuf atau spiritualitas Islam, kaum tradisionalis *Ahlussunnah wal Jamaah* menganut dasar-dasar sufisme Imam al-Ghazali, Imam Abu al-Qasim al-Junaid al-Baghdadi, dan lain-lain.

Komaruddin Hidayat, cendekiawan Muslim kenamaan dan rektor pertama Universitas Islam Internasional Indonesia, yang pikiran dan gagasan-gagasan keislamannya yang kritis sebenarnya masuk dalam kategori "Islam modernis", tetapi ternyata banyak menulis tentang "Islam tradisi". Menurut Komaruddin, kita adalah anak kandung tradisi. Tak ada satu manusia pun yang luput dari tradisi. Anak bayi yang lahir langsung dijemput dalam tradisi dan tumbuh dalam asuhan tradisi. Meskipun semua orang dibekali insting yang sangat natural atau alami, tetapi semua insting pasti akan mengikuti tradisi dan kultur tempat seseorang tumbuh.[54]

Dalam sebuah diskusi dengan saya untuk keperluan riset ini, Komaruddin mengakui bahwa ia merasa dekat dengan tradisi *Ahlussunnah wal Jamaah* di kampung kelahirannya, Magelang, Jawa Tengah. Dalam memahami Islam, ia mengikuti pandangan guru, ustadz, dan kiainya yang memang menghargai

---

[54] Komaruddin Hidayat, *Iman yang Menyejarah: Memeluk Agama, Kebutuhan Menemukan Pijakan* (Jakarta: Noura Books, 2018), hlm. 22.

Nabi Muhammad Saw., para sahabat, *Khulafaur Rasyidin*, dan seterusnya. Sebagai orang awam, bagi Komaruddin, tidak mungkin kita mengkaji al-Qur'an dan hadits secara langsung. Ia punya kesadaran epistemologis bahwa yang membentuknya adalah para kiai, ustadz, dan ulama. "Saya dibentuk oleh tradisi. Saya adalah produk tradisi," demikian Komaruddin. Karena itu, jika ada yang mengatakan harus langsung kepada al-Qur'an dan Sunnah, setiap Muslim memang berusaha melakukan itu. Tetapi, betapapun, memori dan rekaman dalam *folder* seorang Muslim, ia tetap dibentuk oleh tradisi. Menurut Komaruddin, tradisi religiusitasnya sangat dekat dengan budaya Jawa, semacam Islam akomodatif, tetapi bukan abangan, melainkan Islam yang menghargai ekspresi budaya lokal. Tentu saja soal akidah dan tauhid tetap murni. Tetapi, ekspresi-ekspresi budaya, misalnya *selametan*/tahlilan 3, 7, atau 40 hari dan *yasinan* bagi orang meninggal adalah tradisi keluarga dan budaya yang diakui Komaruddin sangat dekat dengan dirinya.[55]

Islam, dalam konteks tradisi Nusantara, kemudian melahirkan apa yang disebut "Islam Nusantara" (IN) yang dicetuskan oleh PBNU melalui Munas Alim Ulama PBNU di Jawa Barat pada 2019. IN memiliki dua dimensi. *Pertama*, dimensi tempat, yakni Nusantara sebagai tempat berpijak. Nusantara merupakan tanah dan air tempat tinggal Islamnya kaum Muslim Indonesia. *Kedua*, dimensi gagasan. IN adalah seperangkat nilai dan gagasan tentang Islam yang bergumul dengan konteks keindonesiaan/kenusantaraan. Karena itu, Said Aqiel Siradj, salah seorang elite PBNU, menyatakan bahwa IN adalah "Islam yang lahir dan bergumul serta berakar pada budaya Nusantara, dari perspektif

[55] Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 27 Mei 2018.

Nusantara sendiri", bukan perspektif Barat atau Arab yang selama ini sering bias dalam memahami kenusantaraan. Menurut Said Aqiel lebih lanjut, meskipun Islam yang masuk ke Nusantara telah berdialog dan bergumul dengan berbagai budaya besar dunia, tetapi autentisitas dan kemurniannya tetap terjaga dan tetap dalam "selimut tradisi Islam *Ahlussunnah wal Jamaah*" yang berkembang di Nusantara.[56] Senada dengan Said Aqiel, Ma'ruf Amin, juga elite NU, memahami IN sebagai "Islam yang sudah lama berada di Nusantara, dan sebagai gambaran bahwa IN adalah Islam yang damai dan santun, meskipun orang-orangnya berbeda pendapat, tetapi tidak bermusuhan seperti yang terjadi di beberapa negeri Muslim lain."[57] Said Aqiel juga menyebut ciri khas IN sebagai Islam yang mengutamakan *tawazun* (keseimbangan), *tawasuth* (moderasi), *tasamuh* (toleransi), dan *i'tidal* (tegak lurus).[58]

Beberapa definisi lain, misalnya, Azyumardi Azra menulis bahwa IN adalah "Islam distingtif sebagai hasil interaksi, kontekstualisasi, indigenisasi, dan vernakularisasi Islam universal dengan realitas sosial, budaya, dan agama di Indonesia." Afifuddin Muhajir, juga seorang elite PBNU, mendefinisikan IN sebagai "paham dan praktik keislaman di Nusantara sebagai hasil dialektika teks syariat dengan realitas dan budaya setempat."[59] Secara umum, IN adalah paham Islam *Ahlussunnah wal Jamaah* yang telah lama dipraktikkan di Nusantara dengan

---

[56] Said Aqiel Siradj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin* (Jakarta: LTN NU, 2015), hlm. 203–205

[57] Syafiq Hasyim, *Islam Nusantara dalam Konteks: Dari Multikulturalisme hingga Radikalisme* (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2018), hlm. 6.

[58] *Ibid*., hlm. 8.

[59] Suparman Yasin & Yana Sutiana, *Kultur Islam Nusantara: Dari Masa Klasik hingga Masa Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2019), hlm. 2.

ciri dan karakteristik seperti diuraikan sebelumnya. Pada ranah akademik, Syafiq Hasyim, intelektual muda NU dan akademisi Universitas Islam Internasional Indonesia, memandang bahwa IN bukan sekadar pemahaman dan praktik, tetapi juga sebagai subjek dan objek kajian akademik yang dinamis. Mestinya, hasil dari kajian itu akan menjadi sandaran/rujukan untuk pemahaman dan praktik IN yang dinamis dari masa ke masa.[60]

Hal istimewa dari pemikiran dan gerakan mayoritas orang-orang NU adalah bahwa mereka tidak pernah melakukan tindakan "radikal", baik "radikal kanan-keagamaan" maupun "radikal kiri-politik", apalagi melakukan kekerasan atas nama "jihad", meskipun mereka sesungguhnya mendalami kitab-kitab klasik yang membahas *fasal* "jihad" atau "*qital*" (perang). Mereka selalu mengembangkan pola pikir dan sikap keagamaan yang "moderat" (*tawasuth/wasathiyah*). Menurut para pengamat nasional dan internasional, sikap moderat ini tidak semata menjaga dan melestarikan "kebangsaan" dan "keindonesiaan", tetapi juga menjadi model dan contoh dunia internasional tentang corak "peradaban keagamaan dan kemanusiaan" yang harmonis dan produktif.

2. Tipologi pada NU: Tradisionalis, Islamis-Konservatif, Progresif, Liberal, Modernis, Neo-Modernis

Pada sub-bab ini, kita akan menganalisis beberapa hal krusial dan fundamental. *Pertama*, kepercayaan kepada al-Qur'an bahwa mengamalkan isi al-Qur'an adalah ibadah, bahkan membacanya saja sudah bernilai ibadah (pahala), adalah tradisi yang diimani oleh para sahabat nabi dan kaum Muslim sesudahnya sejak abad

[60] Syafiq Hasyim, *Islam Nusantara...*, hlm. 14–16.

ke-7 M hingga sekarang. Itu adalah tradisi yang dipegang dan dipraktikkan selama berabad-abad. Begitu pula, Sunnah berarti tradisi, yakni tradisi yang dipraktikkan oleh nabi. Orang yang mempraktikkan Sunnah Nabi berarti mengikuti tradisi nabi. Begitulah kaum Muslim, secara sosiologis mempraktikkan tradisi membaca al-Qur'an, mengamalkannya, dan mempraktikkan tradisi (Sunnah) nabi yang bermacam-macam bentuknya, selama berabad-abad. Dalam pengertian tradisi ini, yang telah dan masih dipraktikkan kaum Muslim, maka semua Muslim yang membaca al-Qur'an, mengimaninya, mengamalkannya, dan mempraktikkan Sunnah Nabi—termasuk menjalankan kewajiban agama sebagaimana dulu dilakukan oleh nabi, seperti shalat, puasa, zakat, dan haji—berarti mereka semua adalah "tradisionalis": orang-orang yang menjaga, melestarikan, dan mengamalkan tradisi Islam dari nabi. Dalam konteks pengamalan terhadap al-Qur'an dan Sunnah Nabi, baik yang wajib maupun yang sunnah, tidak ada satu pun Muslim yang bisa disebut "modernis", atau "neo-modernis", atau "post-tradisionalis", dan lain-lain. Semuanya hanya pantas disebut sebagai "Muslim tradisionalis", tak terkecuali. Sebutan modernis, neo-modernis, atau post-tradisionalis hanya pada level "penafsiran" atau "pemahaman" terhadap al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan konteks sosio-antropologis kaum Muslim. Sekali lagi, pada level mempraktikkan tradisi Islam seperti yang termaktub dalam al-Qur'an dan Sunnah, semuanya hanya bisa disebut sebagai "tradisionalis".

Kedua, kategorisasi Nur Khalik Ridwan tentang Islam agraris-pedesaan-tradisionalis dan Islam perkotaan-pedagang-modernis memang faktual dan konkret di banyak tempat, terkhusus di Pulau Jawa. Namun, kategorisasi antropologis itu,

dalam sejarah dan perkembangannya kini, sesungguhnya sudah mencair, dan data-data mutakhir menunjukkan banyak hal yang sudah tidak relevan lagi. Jika disebut mayoritas kaum *Nahdliyin* adalah *wong cilik* dan orang pedesaan, kita harus ingat bahwa salah satu gerakan cikal bakal berdirinya NU adalah paguyuban *Nahdlatut Tujjar* (Kebangkitan Kaum Pengusaha) tahun 1918 yang didirikan oleh Wahab Hasbullah dengan restu Hasyim Asy'ari. Menurut catatan Fajrul Falaakh, dalam paguyuban itu, Hasyim Asy'ari bertindak sebagai ketua, sedang Wahab Hasbullah sebagai manajer. Para pemimpin Muslim tradisional di Jawa seperti sudah menyadari bahwa bidang sosial-ekonomi sangat penting dalam menopang dakwah dan pendidikan Islam yang sedang mereka rintis. Menurut Falaakh, dana pendirian badan usaha *Nahdlatut Tujjar* itu adalah f. 1.125 (1.125 gulden) dan berasal dari 45 anggota yang masing-masing menyumbang 25 gulden, dan pada awalnya bergerak dalam bidang (usaha) pertanian.[61]

Menurut Falaakh lebih lanjut, pada tahun 1937, NU sempat mendirikan usaha-usaha perkoperasian atau *syirkah mu'awanah*, kemudian bergerak dalam bidang impor sepeda dan keramik dari Jepang, tetapi gagal. Pendirian Bank Nusantara pada tahun 1950-an juga gagal beroperasi karena manajemen yang buruk.[62] Meski demikian, menurut riset Rubaidi, *syirkah mu'awanah* itu cukup efektif mengkoordinir hasil perdagangan, pertanian, batik, hasil laut, rokok, dan sabun. Dengan badan-badan usaha seperti *Nahdlatut Tujjar* dan *syirkah mu'awanah*, menurut Rubaidi, para tokoh Muslim tradisional sebenarnya sudah punya pola pikir

[61] Muhammad Fajrul Falaakh, "Jam'iyyah Nahdlatul Ulama: Kini, Lampau, dan Datang" dalam Ellyasa KH Darwis [Ed.], *Gus Dur, NU, dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta, LKiS, 1994), hlm. 172–173.

[62] *Ibid.*, hlm. 173.

ekonomi kapitalistik[63] karena mereka menghitung jaringan pangsa pasar para kiai dan santri di sekitar Jawa, terutama Jawa Timur dan Jawa Tengah, jika terlibat aktif dalam badan usaha ekonomi itu maka akan sangat menguntungkan.

Rubaidi menunjukkan, seperti yang dicatat Ricklefs, bahwa pada tahun 1942, terdapat sejumlah—yang relatif banyak—para pedagang yang berafiliasi maupun menjadi anggota NU. Pada tahun 1942 itu pula, tercatat NU memiliki 120 cabang di Jawa dan Kalimantan Selatan yang sebagian besarnya adalah para pedagang.[64] Dalam catatan Rubaidi, badan usaha NU itu kemudian berkembang pesat. Pada tahun 1950–1960an, misalnya, menurut Rubaidi, di bawah kebijakan *affirmative action* pemerintah Sukarno, para pedagang NU yang tergabung dalam Gabungan Koperasi Batik Indonesia (GKBI) mendapat hak monopoli untuk impor kain katun. Perbain, nama koperasi pengrajin batik Sokaraja, Jawa Tengah, tercatat sebagai salah satu di antara 40 anggota GKBI. Menurut Rubaidi, para anggota Perbain juga memiliki hak monopoli secara individu di wilayah Banyumas dan sekitarnya. Tercatat, pada tahun 1955, anggota Perbain mencapai 214 pedagang besar, dan 80% di antaranya terpusat di Sokaraja. Menurut Rubaidi, selain etos dominan watak *entrepreneurship*, latar belakang keagamaan para pedagang batik adalah para penganut tarekat dan pengurus elite di dalam struktur NU. Bukti dari dualitas antara *entrepreneurship* (perdagangan batik) dan religiusitas (tarekat) adalah keberadaan Ahmad Rifa'i yang tidak lain adalah Mursyid Tarekat Rifa'iyah

[63] Rubaidi, *Kelas Menengah dan Gerakan Islamisme* (Malang: Intrans Publishing, 2021), hlm. 126–132.

[64] *Ibid*., hlm. 132.

Kalisalak, Batang, Jawa Tengah, dan sekaligus Bendahara Perbain pada periode 1957–1964.[65]

Menurut Rubaidi, dalam waktu yang cukup lama, NU sebagai organisasi mampu bertahan karena ditopang oleh anggota dan pengurusnya yang sebagian besar adalah para pedagang besar dan kelas menengah lama. Dengan basis ekonomi pedagang di banyak kota di Jawa Timur dan Jawa Tengah, menurut Rubaidi, tidak saja membuat organisasi NU bertahan, tetapi juga melebarkan sayapnya dalam dunia pendidikan dengan mendirikan beberapa madrasah yang kelak melahirkan tokoh-tokoh penting nasional, juga mendirikan beberapa yayasan yatim piatu, masjid, dan klinik kesehatan.[66] Hingga kini, tak terhitung pengusaha lokal dan nasional dan pedagang besar yang menjadi anggota, donator tetap, dan pengurus dalam struktur PBNU. Di PBNU sendiri sejak lama ada Divisi Urusan Perdagangan dan Perniagaan yang mengelola berbagai barang yang diberi simbol NU, seperti gerabah, rokok, kopi, kain sarung, pakaian, dan bahan makanan.[67] Hingga kini, tak terhitung pengusaha lokal dan nasional dan pedagang besar yang menjadi anggota, donatur tetap, dan pengurus dalam struktur PBNU. Di kota-kota besar di Pulau Jawa (Surabaya, Semarang, Yogyakarta, Pekalongan, Kudus, Bandung, dan lain-lain), menurut Said Aqiel Siradj, banyak pengusaha kaya yang menjadi penopang eksistensi organisasi NU.[68]

Karena itulah, Kuntowijoyo, seperti dikutip Rubaidi, mengakui bahwa peran-peran lapisan kelas menengah di Indonesia antara tahun 1910 hingga 1950, yang di dalamnya

---

[65] *Ibid.*, hlm. 154.
[66] *Ibid.*, hlm. 134.
[67] *Ibid.*, hlm. 130.
[68] Wawancara dengan Said Aqiel Siradj, Jakarta, 26 Mei 2021.

terdapat para kiai NU dan sebagian kelas pedagang santri NU, memiliki andil yang sangat besar dalam perkembangan Islam di Indonesia.[69]

Sebaliknya, tidak sedikit anggota Muhammadiyah dan Persis yang sering diidentikkan sebagai kelompok modernis yang borjuis, yang berprofesi sebagai pedagang atau pejabat kelas menengah, di beberapa kota di Jawa Barat, tempat asal saya, banyak yang berprofesi sebagai petani desa, pedagang biasa, dan guru biasa. Jadi, kategorisasi Nur Khalik Ridwan sesungguhnya bersifat cair dan tidak ketat.

Ketiga, dalam tubuh NU sendiri, sebagai organisasi kaum tradisionalis, terdapat banyak kategori pemikiran keagamaan yang tidak melulu berada dalam garis "tradisionalis". Hal ini dapat dibaca dalam disertasi Mujamil Qomar, yang kini menjadi guru besar di UIN Tulungagung, yang diterbitkan oleh Mizan dengan judul *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Menurut Mujamil, banyak pengamat dan peneliti yang menilai bahwa NU tidak selamanya statis dan kolot seperti dalam gambaran kaum modernis, atau anti terhadap orang dan gagasan dari luar. Sejak kemunculan sosok Abdurrahman Wahid (Gus Dur), yang oleh Greg Barton dikategorikan sebagai tokoh neo-modernis, banyak bermunculan tokoh-tokoh NU muda dan tua yang punya pemikiran-pemikiran progresif dan liberal, dalam arti sudah keluar dari lingkaran atau pakem tradisi kaum *Nahdliyin*. Greg Fealy dan Greg Barton, seperti dikutip Mujamil, menuturkan bahwa kalangan tradisionalis NU terbukti bisa dengan cepat beradaptasi dengan perubahan dan sekaligus

---

[69] Rubaidi, *Kelas Menengah...*, hlm. 135.

kreatif dalam menghadapi perubahan sosial dan kondisi-kondisi politik.[70]

Mujamil, dalam disertasinya itu, menyuguhkan sembilan pemikiran tokoh NU yang dianggap progresif dan liberal dengan lima macam tipologi pemikiran: antisipatif, eklektik, divergen, integralistik, dan responsif. Menurut Mujamil, Muhammad Tolchah Hasan tergolong pemikir antisipatif karena berani menunjukkan tantangan masa depan dan solusinya sekaligus. Masdar Farid Mas'udi dan Ahmad Sahal Mahfudz tergolong pemikir eklektik karena Masdar memilih *maslahat* sebagai pertimbangan terdepan dalam menetapkan hukum, sedangkan Sahal Mahfudz lebih memilih bangunan konseptual daripada ketetapan yang sifatnya normatif. Gus Dur, Said Aqiel Siradj, dan Sjechul Hadi Permono dimasukkan oleh Mujamil sebagai pemikir divergen karena liberalisasi pemikiran mereka dan aksi-aksi lompatan pemikiran yang tidak dipikirkan oleh tokoh-tokoh NU lain. Ali Yafie, tokoh NU dari Sulawesi Selatan yang pernah jadi *Rais 'Am*, dikategorikan oleh Mujamil sebagai pemikir integralistik karena ia condong menyatukan secara harmonis hal-hal yang oleh orang lain sering dikonfrontasikan atau dihadap-hadapkan. Sedangkan Achmad Siddiq, mantan *Rais 'Aam*, dan Abdul Muchith Muzadi, tokoh senior NU dan kakak dari Hasyim Muzadi, dikategorikan oleh Mujamil sebagai pemikir responsif karena keduanya senantiasa peka dalam merespons atau memberi jawaban atas keresahan umat yang telah dan sedang terjadi.[71] Kelak, selain tokoh-tokoh senior itu, banyak muncul anak-anak muda NU yang dianggap liberal karena terlibat memelopori dan aktif dalam Jaringan Islam Liberal (JIL),

---

[70] Mujamil Qomar, *NU Liberal*..., hlm. 26–27.
[71] *Ibid*., hlm. 272–273.

seperti Ulil Abshar-Abdalla dan Abdul Moqsith Ghazali. Juga ada anak-anak muda lain, seperti Rumadi dan Ahmad Baso, yang terlibat aktif dalam pemikiran dan gerakan post-tradisionalisme (postra). Ironisnya, menurut Mujamil, tokoh-tokoh senior dan tokoh muda yang berangkat dari atau sering dilabeli sebagai "kaum tradisionalis" tersebut malah mengembangkan gagasan-gagasan keislaman yang progresif dan liberal, sementara kelompok yang disebut "reformis" atau "modernis" malah tidak lagi mengembangkan gagasan-gagasan reformisme progresif seperti yang telah dirintis oleh para pendahulu mereka pada awal abad 20.[72] Sebagian kecil mereka bahkan cenderung menjadi tradisionalis-konservatif, seperti ditunjukkan oleh riset Ahmad Najib Burhani dan Muhammad Hilali Basya.

Dalam konteks pengembangan keilmuan dan pelestarian khazanah ilmu-ilmu klasik Islam, Said Aqiel Siradj, dalam suatu kesempatan menyatakan kepada saya bahwa kaum *Nahdliyin* yang dianggap tradisionalis adalah kelompok yang masih membaca, mendalami, dan menguasai kitab-kitab klasik Islam—sebagai warisan peradaban Islam masa lalu yang sangat tak ternilai harganya—lalu "mengunyahnya" dan mengontekstualisasikannya dengan kebutuhan umat Islam masa kini. Apa yang dilakukan oleh kaum *Nahdliyin* itu, menurut Said Aqiel, adalah lebih dari modern. "Apa tidak hebat itu mereka, menguasai kitab-kitab klasik tasawuf, fiqh, ilmu kalam, filsafat Islam, ilmu gramatika bahasa Arab, fiqh, ushul fiqh, dan lain-lain, lalu meramunya untuk konteks masa kini? Apa masih relevan mereka disebut kaum tradisionalis? Apa ada kaum modernis yang bisa membaca dan melakukan itu?" kata Said Aqiel menantang.[73]

---

[72] *Ibid.*, hlm. 20.

[73] Wawancara dengan Said Aqiel Siradj, Jakarta, 26 Mei 2021.

Dengan beberapa perspektif tersebut, kaum *Nahdliyin* disebut "tradisionalis" hanya karena masih mempraktikkan "tradisi", yang konon tradisi Islam sinkretik dengan budaya Hindu-Buddha di Nusantara, seperti ziarah kubur dengan bunga dan wewangian, tahlil, maulid, *barjanzi*, *diba'*, *haul*, taklid dalam bermazhab (hal ini juga dalam 30 tahun terakhir menjadi proyek kritik para tokoh NU progresif), taklid kepada para kiai, penghormatan yang sangat utama kepada para guru, kiai, dan habaib sebagai implementasi dari *motto* mereka, "mendahulukan adab dari ilmu", dan lain-lain. Belakangan, praktik-praktik itu diklaim oleh para kiai NU sebagai tradisi yang dipraktikkan oleh nabi dan para sahabat, bukan semata tradisi sinkretik Hindu-Buddha. Sedangkan dalam tradisi pemikiran, birokrasi, dan politik, kaum *Nahdliyin*, terutama "*Nahdliyin* struktural", telah menjadi doktor, Guru Besar, saintis, profesional, birokrat di kementerian, terutama Kementerian Agama, eksekutif, pengusaha, menteri, bahkan kader-kader NU telah menjadi presiden, seperti Gus Dur, dan wakil presiden, seperti Hamzah Haz dan Ma'ruf Amin. Cara kerja mereka tentu saja seperti kaum modernis lainnya: modern dan positivistik. Mereka sudah jauh dari label-label yang dahulu disematkan kepada kaum sarungan NU: jumud, kolot, terbelakang, anti kemajuan, dan semacamnya.

Meski demikian, watak tradisionalis, progresif, dan liberal dalam tubuh NU bukan tanpa adanya model pemikiran lain. Dalam riset terbaru tentang kelas menengah NU, Rubaidi, akademisi UIN Sunan Ampel Surabaya, menyebut setidaknya ada empat tipologi pemikiran dalam tubuh NU, yaitu konservatif-Islamis, moderatisme, progresivisme, dan liberal.[74] Tipologi itu,

---

[74] Rubaidi, *Kelas Menengah...*, hlm. 156.

menurut Rubaidi, mungkin menyederhanakan fakta empiris, tetapi setidaknya watak dasar orang-orang NU, terutama kelas menengahnya, bisa dimasukkan dalam empat kategori itu, dan tipologi itu satu dengan yang lain sebenarnya mirip atau tergabung. Jika gagasan progresivisme dan liberalisme NU telah diurai cukup jelas di depan, kini yang perlu diuraikan adalah orang-orang atau kelompok dalam NU yang konservatif-Islamis dan moderat, baik dalam pola pikir maupun gerakan.

Menurut Rubaidi, secara historis, fenomena pemikiran konservatif-Islamis di tubuh NU dapat dijumpai ketika NU menjadi partai politik, ketika bergabung dengan Masyumi, hingga sebelum NU kembali kepada Khittah 1926 pada Muktamar NU ke-28 di Situbondo tahun 1984. Periode ini terjadi di akhir kepemimpinan *Rais 'Aam* Wahab Hasbullah (wafat 1977) dan penggantinya, yakni Bisri Sansuri (wafat 1980) sebagai *Rais 'Aam*.[75] Fenomena konservatisme-Islamisme itu kelak muncul kembali pada masa Reformasi (1998 dan seterusnya) ketika orang-orang NU ikut terlibat di partai politik seperti PKS dan ormas-ormas seperti FPI, MUI, HTI, dan LP2SI (Lembaga Pengkajian dan Penerapan Syariat Islam) yang mengampanyekan Piagam Jakarta, Perda Syariah, formalisasi syariat, dan negara Islam. Tiga hal itu yang menjadi ukuran tipologi konservatif-Islamis karena bertentangan dengan ideologi dan falsafah dasar negara serta fakta kemajemukan masyarakat Indonesia, baik agama, etnis, budaya, maupun bahasa.

Sikap konservatif-Islamis NU, selain terlihat pada masa-masa akhir Orde Lama, secara umum juga ditunjukkan sebagai bentuk oposisi dan perlawanan terhadap rezim Orde Baru

---

[75] *Ibid.*, hlm. 160.

Suharto yang dalam 20 tahun pertama kepemimpinannya dianggap cenderung "*menggencet*" Islam dan lebih berpihak kepada kelompok nasionalis dan Kristen. Pada Januari 1966, misalnya (Orde Baru belum berkuasa), dalam rangka Hari Ulang Tahun NU ke-40, NU mengadakan pawai besar-besaran. Dalam kegiatan ini, menurut Rubaidi, dilaporkan terdapat spanduk-spanduk yang menyerukan kembali kepada Piagam Jakarta. Esoknya, koran milik tentara, *Berita Yudha*, menurunkan berita bahwa NU mendukung bentuk "negara Islam". Pada April 1966, Menurut Rubaidi, dalam sebuah pertemuan Dewan Pimpinan Pusat Partai NU di Bogor, NU membuat pengumuman secara resmi bahwa karena negara berdasarkan pada Pancasila dan UUD 1945, yang tidak dapat dipisahkan dari Piagam Jakarta, terbukalah jalan untuk menerapkan cita-cita partai.

Jika membaca hal tersebut, semua orang dengan pasti menganggap bahwa NU mendukung dihidupkannya kembali Piagam Jakarta, dan memang itulah salah satu cita-cita partai NU.[76] Namun, menurut Andre Feillard, seorang analis NU dari Prancis, NU tidak menuntut perbaikan UUD agar sesuai dengan Piagam Jakarta dan tidak lagi meletakkan piagam itu dalam pertentangan dengan Pancasila seperti yang pernah dilakukan NU pada 1959.[77] Meski demikian, menurut Rubaidi, isu Piagam Jakarta menjadi diskusi hangat nasional pada tahun 1967 dan 1968 (masa awal Orde Baru berkuasa). Pada 1968, misalnya, NU bersama kelompok Islam lainnya menghendaki agar Piagam Jakarta disebutkan dan disahkan oleh MPRS sebagai bagian

---

[76] *Ibid.*, hlm. 161–162.

[77] Andree Feillard, "Islam Tradisional dan Tentara di Era Orde Baru: Sebuah Hubungan yang Ganjil" dalam Greg Fealy & Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal...*, hlm. 83.

dari Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN), namun usulan ini ditolak oleh MPRS dan pemerintah. Dukungan NU terhadap dihidupkannya kembali Piagam Jakarta, menurut Rubaidi, membuat NU kemudian dijuluki oleh sebagian media massa nasional sebagai “Neo-Darul Islam”.[78] Menurut Said Aqiel Siradj, aspirasi “negara Islam” dalam tubuh NU berlangsung setidaknya sampai tahun 1971. Setelah itu, suara-suara orang NU yang mengampanyekan *Darul Islam* hampir tidak terdengar lagi.[79]

Selain itu, menurut Rubaidi, Kementerian Agama seolah-olah seperti “negara dalam negara”. Selama tahun 1960-an, kementerian ini menunjukkan sikap *double standard*: antara ketaatan serta loyalitas terhadap pemerintah, namun sekaligus sebagai corong yang selalu menyuarakan gerakan kepentingan negara Islam. Menteri agama pertama era Orde Baru yang berasal dari NU, Muhammad Dachlan, menanggapi penyelenggaraan ulang tahun Piagam Jakarta yang digagas oleh PMPI dengan menyatakan bahwa Piagam Jakarta adalah “sebuah sumber hukum”. Pernyataan ini dikenal menjadi ciri khas dari kalangan Islam ideologis atau modernis. Dachlan juga menyatakan bahwa mereka yang mengkhianati Piagam Jakarta adalah “orang-orang munafik”.[80] Pada era 1970-an, sebagai partai politik, dalam catatan Rubaidi, NU juga menunjukkan watak konservatif-Islamismenya dengan menolak banyak hal. Saat itu, NU menolak aliran kepercayaan dimasukkan dalam GBHN, yang berarti aliran kepercayaan setara dengan agama yang diakui oleh pemerintah. NU juga menolak mata pelajaran Pendidikan Moral Pancasila (PMP) yang di dalamnya menyatakan bahwa semua agama sama

[78] Rubaidi, *Kelas Menengah...*, hlm. 162.
[79] Wawancara denganSaid Aqiel Siradj, Jakarta, 26 Mei 2021.
[80] Rubaidi, *Kelas Menengah...*, hlm. 163.

benarnya. NU juga menolak UU Perkawinan yang dianggap sekuler, yakni model undang-undang sekularisasi hukum Islam yang diajukan pemerintah. NU mendukung UU Perkawinan yang Islami. Atas berbagai desakan dan protes dari banyak komponen umat Islam, UU Perkawinan akhirnya diubah sesuai dengan tuntutan umat Islam.[81]

Sikap NU, atau beberapa komponen dalam tubuh NU, yang pada tahun 1960-an dan 1970-an mendukung Piagam Jakarta, formalisasi syariat Islam, dan negara Islam kelak muncul kembali di era Reformasi. Kemunculan ormas-ormas Islam seperti FPI, MMI, Laskar Jihad, LP2SI, serta partai politik seperti PKS, dan belakangan HTI muncul ke permukaan masyarakat dengan slogan yang mengajak dihidupkannya kembali Piagam Jakarta, formalisasi syariat dalam bentuk Perda Syariat, dan kampanye sistem *Khilafah Islamiah*, di mana beberapa kelas menengah komponen NU berada di dalamnya. Soal kampanye formalisasi syariat dan negara Islam, terdapat dua kelompok besar dengan dua jargon besar: *pertama*, "Perda Islam Yes, Negara Islam No!"; sementara, kelompok *kedua* menyatakan: "Perda Islam Yes, Negara Islam Yes". Menururt Rubaidi, cara pandang pertama menunjukkan varian kelas menengah Muslim dengan kadar dan corak "Islamisme moderat" atau "tengah". Sementara, varian kedua menunjukkan Islamisme kelas menengah yang cenderung "kanan".[82] Pada dua kelompok besar ini, orang-orang NU, terutama kelas menengahnya, terlibat di dalamnya. Begitu pula, menurut Rubaidi, kaum *Nahdliyin* bersama-sama dengan kelompok Islamis-konservatif lainnya menunjukkan

---

[81] *Ibid.*, hlm. 163–166.

[82] *Ibid.*, hlm. 173.

sikap dan tindakan intoleransi dan diskriminasi terhadap warga Ahmadiyah, Syi'ah, dan berbagai kelompok minoritas lain.[83]

Selain tokoh-tokoh senior, muncul juga anak-anak muda NU yang, secara pemikiran, menyebut diri mereka post-tradisionalisme Islam (postra). Postra adalah gerakan intelektual anak-anak muda NU yang progresif, yang ingin melakukan revitalisasi tradisi. Rumadi, seorang intelektual muda NU dan dianggap sebagai salah satu tokoh postra, membuat satu riset khusus (disertasi doktoral) tentang pemikiran dan kiprah postra.

Fokus gerakan postra adalah pada tradisi, pada seluk beluk tradisi masyarakat Muslim Indonesia, khususnya NU. Menurut Rumadi lebih lanjut, spirit pokok yang menggelora pada setiap kegiatan komunitas postra adalah "semangat untuk terus-menerus mempertanyakan kemapanan doktrin dan tradisi" berdasar nilai-nilai etis-intelektual yang mereka peroleh setelah bergumul dengan berbagai tradisi keilmuan, baik melalui kajian, penelitian, maupun penerbitan buku dan jurnal. Berbagai bentuk penafsiran atas teks suci, tradisi, dan ideologi yang tidak mengabdi kepada kepentingan kemanusiaan, apalagi menistakan kemanusiaan, mereka gugat keabsahannya, baik pada tingkat relevansi maupun kemungkinan adanya manipulasi dan politisasi.[84] Dalam konteks ini, postra adalah gerakan progresif anak-anak muda NU yang berangkat dari kesadaran untuk "melakukan revitalisasi tradisi". Jadi, "revitalisasi tradisi" adalah salah satu kata kunci untuk memahami gerakan postra. Revitalisasi tradisi, kata Rumadi, adalah satu bentuk usaha untuk menjadikan tradisi (*turats*) sebagai basis untuk melakukan

---

[83] *Ibid.*, hlm. 178.

[84] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam...*, hlm. 130.

transformasi. Karena fokus pada revitalisasi tradisi inilah maka para pemikir Arab modern seperti Muhammad 'Abid al-Jabiri dan Hassan Hanafi sangat diapresiasi dan diidealisasi dalam menggodok pemikiran komunitas postra. Dua tokoh Arab Muslim modern itu, dalam kajian-kajian mereka, dianggap memiliki apresiasi yang tinggi terhadap tradisi sebagai basis transformasi.[85]

Menurut Rumadi, anak-anak muda NU yang bergiat di gerakan postra menyadari bahwa di dalam (*within*) dunia mereka yang sangat kental dengan tradisi secara turun temurun *vis a vis* gelombang modernitas dan pembaruan ternyata memunculkan dua kelompok ekstrem. *Pertama*, ada kelompok yang terus-menerus mendewakan tradisi, tetapi tidak mau melihat kenyataan empiris (dunia) yang berkembang di luar. Mereka tidak mau melakukan kritik ideologi atas tradisinya sehingga tradisi diperlakukan sebagai "cagar alam". Tradisi tidak dikembangkan, dan akhirnya tradisi tidak mampu menjawab berbagai persoalan yang berkembang di masyarakat. *Kedua*, terdapat kelompok yang cenderung menganggap tradisi sebagai penghalang kemajuan, dan oleh karenanya harus disingkirkan dan dinafikan. Kelompok kedua ini akhirnya menjadi tawanan "tradisi baru", tanpa bisa melakukan dialog dan negosiasi antara tradisi lama dan tradisi baru.[86]

Di tengah dua kubu ekstremisme itu, menurut Rumadi, komunitas postra mencoba untuk melihat tradisi secara kritis, historis, dan objektif. Mereka tidak ragu untuk mengkritik tradisinya, bahkan doktrin keagamaan yang selama ini diterima

---

[85] *Ibid.*, hlm. 130.
[86] *Ibid.*, hlm. 135.

secara mapan. Doktrin teologi *Aswaja*, misalnya, menurut Rumadi, mulai dikaji lagi selama bertahun-tahun oleh komunitas postra, baik doktrinnya maupun kemampuan dan relevansinya dengan perkembangan zaman sehingga digagas teologi (*Aswaja*) kemanusiaan yang lebih transformatif. Pemikiran ulang atas sejumlah tradisi dalam rumah besar NU yang dilakukan oleh komunitas postra, menurut Rumadi, bukan untuk tuntutan akademik, tetapi lebih sebagai respons atas perkembangan sosial dan realitas yang menuntut jawaban yang cerdas, solutif, dan konstruktif. Jika doktrin dan tradisi dibiarkan saja menjadi usang, kata Rumadi, maka ia akan semakin teralienasi dari realitas. Sehingga, tradisi perlu direvitalisasi dan dihubungkan dengan realitas.[87]

Akhirnya, menurut Rumadi, postra adalah tafsir baru anak-anak muda NU yang progresif dan memiliki kesadaran kritis untuk "melampaui tradisi" demi melahirkan "tradisi baru" yang telah direvitalisasi dan senapas dengan tuntutan kekinian. Postra juga berupaya mencari jalan baru untuk melakukan pemikiran dan aksi pembebasan dalam masyarakat yang menghargai perbedaan, menegakkan hukum, mengembangkan paham keagamaan yang terbuka (inklusif), toleran, dan demokratis. Karena itu, menurut Rumadi, komunitas postra meyakini bahwa menelaah tradisi secara kritis merupakan pilihan terbaik untuk membangun kebudayaan dan tradisi pemikiran yang mendorong transformasi sosial dan berorientasi praksis.[88] Artinya, dalam bahasa sehari-hari, "*tidak ngomong doang*" atau "*tidak berwacana melulu.*" Menurut Rumadi, seluruh wawasan keagamaan harus diabdikan untuk menyelesaikan problem kemanusiaan.

---

[87] *Ibid.*, hlm. 136.
[88] *Ibid.*, hlm. 136.

Secanggih apa pun sebuah metodologi pemahaman agama, jika tidak memiliki spirit untuk menolong yang lemah dan tertindas, tidak bisa mengangkat harkat dan martabat manusia, maka pemahaman agama seperti itu patut dipertanyakan.[89] Ungkapan Rumadi itu jelas menunjukkan bahwa para penggiat postra adalah kaum aktivis yang terlibat dan selalu gelisah dengan banyak persoalan yang terjadi di masyarakat. Anak-anak muda NU pengusung postra ini bukan semata akademisi murni yang tenggelam dengan teori dan buku teks, yang hanya duduk manis di menara gading kampus.

Data-data tersebut menunjukkan betapa heterogen corak pemikiran keagamaan kaum *Nahdliyin*. Model pemikiran yang tidak homogen itu membuat peneliti atau akademisi jika menyebut NU harus jelas yang dimaksud: NU kultural atau NU struktural dalam tipologi yang mana? Sebab, di dalamnya terdapat beragam tipologi seperti telah dijelaskan, meskipun secara umum warga *Nahdliyin* berada pada aras "moderat" dan "tradisional" dalam beragama, tetapi "progresif" serta "liberal" dalam pemikiran para elite, tokoh, dan akademisinya.

3. Muhammadiyah: Dari Reformis-Modernis-Puritan hingga Modernis-Progresif-Kosmopolitan

Dalam tubuh kaum modernis seperti Muhammadiyah, juga muncul kategorisasi yang heterogen dalam pemikiran dan praktik keagamaan. Sebelum ke arah model-model tipologi itu, kita harus melihat dulu Muhammadiyah sebagai organisasi reformis dan modernis; modernis dalam pengertian seperti telah disinggung sebelumnya. Ahmad Najib Burhani, Guru Besar Riset

[89] *Ibid.*, hlm. 163.

LIPI dan intelektual Muhammadiyah, mempertegas kembali bahwa rasionalisasi dan modernisasi adalah dua kata kunci yang dilekatkan kepada upaya-upaya Muhammadiyah dalam mereformasi agama. Organisasi ini, kata Najib, menganjurkan kaum Muslim untuk menggunakan akal sebagai alat utama dalam memahami dan mempraktikkan agama. Gerakan ini sangat mengapresiasi peran akal dalam kehidupan manusia. Ahmad Dahlan sendiri, seperti dikutip Najib, menyatakan bahwa manusia harus mengikuti aturan dan syarat yang sah yang sesuai dengan akal pikiran yang suci. Dalam kongres pertama Al-Islam di Cirebon pada 1921, Ahmad Dahlan menyatakan dengan jelas bahwa semua ajaran agama harus diuji oleh akal. Menurutnya, seperti dikutip Najib, untuk mencapai keselamatan di dunia dan akhirat maka jalannya adalah menggunakan akal sehat.[90]

Dalam semangat rasionalisasi (akal sehat) dan modernisasi inilah, Ahmad Dahlan mengkritik kebiasaan kaum Muslim di Nusantara yang mengikuti adat istiadat dan ritual dari nenek moyang mereka, tanpa mengetahui alasan-alasan yang logis, rasional, dan sah menurut agama. Menurutnya, seperti disampaikan Najib, kaum Muslim hendaknya tidak menganggap tradisi nenek moyang sebagai kebenaran, apalagi tradisi itu kental dengan mitos dan takhayul. Dalam banyak kesempatan dan tempat di tanah air, ada masa-masa, terutama tahun-tahun 1960-an hingga 1990-an, ketika Muhammadiyah sangat gencar mengkritik keras praktik-praktik kaum Muslim yang mempercayai dan mengamalkan takhayul, bid'ah, dan *khurafat* (TBC).

---

[90] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016), hlm. 62–63.

1. Muhammadiyah: Antara Identitas Jawa dan Reformisme

Ahmad Dahlan lahir pada 1868 di suatu daerah yang disebut Kauman, yang berada di kawasan Keraton Yogyakarta. Ayahnya, Abu Bakar bin Mas Sulaiman, adalah seorang *ketib* (khatib), seorang abdi dalem keraton yang bertanggung jawab untuk urusan keagamaan.[91] Jika melihat pengembaraan intelektualnya yang berguru kepada kiai-kiai besar di Nusantara, Ahmad Dahlan sesungguhnya banyak belajar kepada kaum tradisionalis, dan ia sendiri tumbuh besar dalam tradisi Ngayogyakarta dengan seperangkat nilai dan adat istiadatnya. Ahmad Dahlan kemudian berangkat haji ke Makkah sambil menuntut ilmu. Menurut Najib, kemungkinan ia tinggal selama setahun di Makkah. Ketika ayahnya meninggal pada 1896, Ahmad Dahlan ditunjuk sebagai *ketib*, dengan gelar *ketib amin* atau *tibamin*. Gelarnya menjadi Mas Hadji Ahmad Dahlan, *Ketib Amin*.[92] Jabatan ini diperoleh Ahmad Dahlan sebagai tradisi warisan keraton yang menghormati ayahnya sebagai *ketib*. Dengan jabatan ini, salah satu tugasnya adalah memimpin *gerebeg* (upacara kerajaan), seperti *Gerebeg* Mulud (peringatan kelahiran Nabi Muhammad Saw.) dan *Gerebeg* Besar (peringatan kelahiran raja). Tugas ini menjadi bagian dari tanggung jawabnya untuk memimpin urusan agama kerajaan. Peran ini, menurut Najib, membuka jalan baginya untuk menjalin hubungan baik dengan Sultan Yogyakarta.[93]

Latar belakang (*background*) Ahmad Dahlan ini penting dikemukakan karena semangat reformisme dan modernisasinya

---

[91] *Ibid.*, hlm. 48.

[92] Alfian, *Politik Kaum Modernis...*, hlm. 160.

[93] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa...*, hlm. 51.

sesungguhnya tetap berada dalam konteks tradisi dan budaya Jawa, terutama Keraton Ngayogyakarta. Muhammadiyah didirikan oleh Ahmad Dahlan pada 1912. Menurut Najib, inspirasi pendirian Muhammadiyah adalah hubungan erat Ahmad Dahlan dengan Boedi Oetomo (BO). BO adalah organisasi Jawa modern pertama yang didirikan oleh Mas Ngabehi Gus Durin Sudirohusodo pada 1908, dengan tujuan utamanya adalah melestarikan kebudayaan Jawa dari serangan budaya Barat dan mengembangkan pendidikan di kalangan masyarakat Jawa. Ahmad Dahlan menjadi anggota BO, bahkan belakangan masuk jajaran pimpinan BO. Ia bahkan mempersilakan rumahnya menjadi sekretariat Kongres Boedi Oetomo pada 1917. Ia menjadi anggota aktif BO hingga meninggal pada 1923.

Ahmad Dahlan merasa nyaman menjadi anggota BO, bukan semata karena ia keturunan priyayi terdidik, melainkan juga karena BO punya pandangan-pandangan kebudayaan yang maju dan inklusif. Pimpinan dan anggota BO sendiri, termasuk yang punya kecenderungan Teosofis dan agnostik, merasa senang dengan kehadiran Ahmad Dahlan karena ia punya wawasan keagamaan yang progresif dan inklusif. Karena itu, mereka tidak ragu untuk memberi kesempatan kepada Ahmad Dahlan untuk mengajar anak-anak mereka di *kweekschool* di Jetis dan di OSVIA di Magelang.[94] Karena hubungan-hubungan yang baik inilah, BO kemudian menjadi pendukung utama pendirian Muhammadiyah. Beberapa anggota BO, seperti R. Sosrosoegondo, menjadi anggota aktif Muhammadiyah.[95] Jika sebelum tahun 1918 Muhammadiyah hanya ada di Yogyakarta maka setelah tahun itu, menurut Najib, Muhammadiyah menyebar ke seantero

[94] *Ibid.*, hlm. 52–55.
[95] *Ibid.*, hlm. 54.

Jawa, yang sangat mungkin karena bantuan BO. Seperti telah disinggung, ketika rumah Ahmad Dahlan menjadi sekretariat Kongres BO pada 1917, banyak orang dari berbagai daerah di Jawa meminta izin untuk mendirikan cabang-cabang Muhammadiyah di wilayah mereka.[96] Muhammadiyah kemudian menyebar di seluruh Jawa.

Najib Burhani, melalui satu risetnya, *Muhammadiyah Jawa*, mengeksplorasi pentingnya identitas dan budaya Jawa dalam diri Dahlan dan masa-masa awal Muhammadiyah. Kata kunci yang ingin ditekankan Najib adalah bahwa Ahmad Dahlan orang Jawa, bahkan abdi Keraton Yogyakarta yang sangat *njawani*, dan menjunjung tinggi budaya Jawa. Najib mengidentifikasi lima corak kejawaan dalam tubuh Muhammadiyah perdana: perilaku, bahasa, busana, keanggotaan, dan nama.[97] Terkait perilaku, Ahmad Dahlan sebagai periyayi dan abdi dalem istana, juga para anggota Muhammadiyah lain yang priyayi Jawa, tidak pernah menyimpang dari apa yang digariskan oleh adat dan tradisi kesultanan, terutama dalam berperilaku terhadap Sultan Yogyakarta. Ahmad Dahlan menunjukkan penghormatan kepada budaya ini. Ia tidak menunjukkan sikap arogan di hadapan sultan dan budaya Jawa, tetapi merasa bahwa ia adalah bagian dari budaya dan Kerajaan Jawa.

Sejalan dengan hal ini, Muhammadiyah dulu menggunakan kalender Jawa (tahun *Saka*) bersamaan dengan kalender Arab (Hijriah) dan Masehi. Baru pada kongres ke-26 di Surabaya pada 1926, Muhammadiyah mulai merekomendasikan warganya untuk menggunakan kalender Hijriah.[98] Sikap gamblang

---

[96] *Ibid.*, hlm. 58.
[97] *Ibid.*, hlm. 85.
[98] *Ibid.*, hlm. 86–87.

Muhammadiyah terhadap budaya Jawa adalah aksi pengamalan *gerebeg*. Tiga *gerebeg* besar secara rutin diadakan di Kesultanan Yogyakarta, yaitu *Gerebeg* Mulud, *Gerebeg* Besar (Hari Raya Idul Adha), dan *Gerebeg Pasa* (akhir Ramadhan), juga ada *Gerebeg* Sultan (peringatan Hari Raya Sultan). Sebagai abdi dalem, Ahmad Dahlan tentu ikut dalam ritual *gerebeg* dan menganggapnya sebagai sarana dakwah Islam.[99] Bahkan, hingga hari ini, Muhammadiyah tidak pernah mengecam festival *gerebeg*. Bentuk lain dari apresiasi Muhammadiyah terhadap budaya Jawa adalah penerimaannya terhadap pagelaran wayang. Menurut Najib, pada kongres tahun 1925, Muhammadiyah menggelar pertunjukan wayang yang isinya sangat sinkretik. Pertunjukan itu, yang berisi penafsiran al-Qur'an dan filosofi sinkretik dari sudut pandang kosmologi Jawa, ternyata diapresiasi dan mendapat sambutan meriah.[100]

Dalam soal bahasa keagamaan, Muhammadiyah mendukung penggunaan bahasa Jawa dan Melayu. Muhammadiyah pernah menerbitkan satu edisi al-Qur'an ke dalam bahasa Melayu dan dua edisi ke dalam bahasa Jawa.[101] Secara revolusioner, Ahmad Dahlan bahkan memperbolehkan orang menggunakan bahasa Jawa dalam shalat dan untuk menyampaikan khutbah Jum'at, di saat banyak kelompok Islam lain yang menyampaikan khutbah Jum'at dalam bahasa Arab.[102] Dalam soal busana, Muhammadiyah mendukung cara berpakaian *ala* Jawa, dan tidak menggunakan gaya busana Barat atau Arab. Dalam kongres-kongresnya, semisal kongres ke-18 di Solo pada 1929, setiap delegasi diminta

---

[99] *Ibid*., hlm. 88.
[100] *Ibid*., hlm. 89–90.
[101] *Ibid*., hlm. 91.
[102] *Ibid*., hlm. 92–93.

untuk menggunakan busana lokal mereka.[103] Ahmad Dahlan sebagai pedagang batik, dan banyak anggota Muhammadiyah lain pedagang batik dan pakaian Jawa, mereka lebih suka memakai busana Jawa lengkap, dengan aksesoris seperti keris, *beskap*, blangkon, dan kain batik.[104] Dalam soal nama, anggota Muhammadiyah perdana banyak sekali menggunakan nama Jawa, meskipun sebagian mereka menggunakan nama Arab.[105]

Dalam struktur keanggotaan, Muhammadiyah didukung oleh tiga kelompok anggota. *Pertama*, terdiri atas abdi dalem atau putra abdi dalem. Di dalam Kauman tempat abdi dalem mengabdi, sebagian besar mereka adalah priyayi santri. *Kedua*, yang paling tertarik dengan Muhammadiyah adalah priyayi non-santri, termasuk jebolan pendidikan Barat yang umumnya bergelar raden seperti, Raden Sosrosoegondo, Mas Radji, Mas Ngabehi Djojosugito, Dr. Soemowidagdo, Raden Pringgonoto, Raden Darmosowejo, Raden Reksodiharjo, Raden Danowijoto, dan lain-lain. *Ketiga*, para pedagang dan pengusaha di Yogyakarta, Surabaya, Pekalongan, Pekajangan, dan Surakarta. Mereka terhubung dengan Ahmad Dahlan karena Ahmad Dahlan sendiri adalah pedagang batik.[106] Meski demikian, harus diakui pula bahwa Muhammadiyah melakukan rasionalisasi dan modernisasi budaya Jawa, dan tidak begitu saja mengambil kandungan budaya Jawa yang dianggap oleh Ahmad Dahlan dan kawan-kawan kurang relevan bagi kemajuan.

Gambaran tersebut menunjukkan bahwa di masa-masa awal, Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah tidak konfrontatif

---

[103] *Ibid.*, hlm. 96.
[104] *Ibid.*, hlm. 97.
[105] *Ibid.*, hlm. 99–100.
[106] *Ibid.*, hlm. 73–82.

dan frontal terhadap budaya Jawa karena Muhammadiyah menganggap beberapa unsur kejawaan sebagai bagian integral dari identitasnya. Ahmad Dahlan sendiri, dalam catatan Najib, adalah seorang kiai karismatik dengan pribadi yang matang dan kalem, serta tidak konfrontatif. Fachruddin, misalnya, seorang anggota Muhammadiyah sezaman dengan Ahmad Dahlan yang juga aktif di Partai Komunis Indonesia (PKI), yang sering menggebu-gebu dalam menentang budaya Jawa dan keraton, ternyata dapat "dijinakkan" oleh Ahmad Dahlan. Ketika Ahmad Dahlan masih hidup, Fachrudin tidak konfrontatif. Hanya setelah Ahmad Dahlan meninggal, barulah ia menunjukkan sikap yang lebih konfrontatif. Fachrudin bersama dengan Soedja adalah murid-murid Ahmad Dahlan yang sangat setia. Ahmad Dahlan berhasil "menjinakkan" karakter tokoh-tokoh Muhammadiyah menjadi lebih tenang, lebih kalem, dan tidak agresif seperti orang-orang komunis.[107] Karena itu, meskipun Dahlan mengkhutbahkan reformasi dan modernisasi, namun dalam psiko-sosial yang tenang, matang, dan yang penting adalah tidak konfrontatif, baik dengan budaya keraton maupun dengan budaya Jawa. Muhammad Hatta, Wakil Presiden Republik Indonesia pertama, seperti dikutip Najib, menyatakan bahwa gerakan Muhammadiyah tidak akan berhasil memurnikan agama jika Muhammadiyah tidak bebas dari akar Kauman-Yogyakartanya.[108] Menurut tafsir Najib, pernyataan Hatta itu ingin menegaskan bahwa selama kepemimpinan Muhammadiyah berada di Yogyakarta maka organisasi ini tidak akan bersikap konfrontatif.[109]

---

[107] Wawancara dengan Ahmad Najib Burhani, Jakarta, 19 Juni 2021.
[108] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*..., hlm. 89.
[109] Wawancara dengan Ahmad Najib Burhani, Jakarta, 19 Juni 2021.

Istilah "purifikasi" atau "reformasi agama" yang sering disematkan pada Muhammadiyah sebenarnya lebih tepat apa yang disampaikan oleh James Peacock dalam karyanya, *Purifying Faith: The Muhammadijah Movement in Indonesian Islam*. Menurut Peacock, gerakan reformasi agama di abad modern secara umum, termasuk Muhammadiyah, lebih tepat dirujuk kepada gerakan Calvinis Protestan, seperti yang dijelaskan oleh Max Weber dalam karya klasiknya, *The Protestan Ethics and The Spirit of Capitalism*. Menurut Peacock, doktrin pokok kaum Calvinis Protestan, rahmat Tuhan dapat diperoleh siapa pun, dan manusia dapat langsung berhubungan dengan-Nya tanpa perantara siapa pun, termasuk gereja. Doktrin pokok yang lain adalah bahwa sejak awal, Tuhan sudah membedakan antara mereka yang akan selamat di akhirat dan mereka yang akan disiksa di neraka.[110] Menurut Calvinis, takdir telah ditentukan, dalam arti Tuhan telah menentukan siapa yang selamat dan yang dipilih. Jadi, manusia sesungguhnya berada dalam ketidakpastian yang abadi. Apakah ia terpilih? Tak ada kepastian. Tetapi, kewajiban manusia adalah menganggap bahwa ia adalah yang terpilih dan karena itu harus bekerja keras. Keyakinan bahwa ia telah dipilih oleh Tuhan membuatnya harus mengabdi kepada Tuhan yang telah memberikan kepastian rahmat-Nya. Rahmat dan pengabdian kepada Tuhan inilah yang mempengaruhi seluruh kehidupan kaum Calvinis. Mereka kemudian melakukan rasionalisasi atas kehidupan, bekerja keras,[111] menganggap bahwa kerja tidak hanya baik, tetapi juga membuat hidup bernilai. Semangat kerja dan rasionalisasi inilah yang membuat orang-orang Calvinis

---

[110] James L. Peacock, *Purifying The Faith: The Muhammadijah Movement In Indonesian Islam* (California: Cummings Publishing Company, 1978), hlm. 9.

[111] *Ibid*., hlm. 9.

Protestan menjadi sukses dalam hidup mereka. Kesuksesan hidup berarti kasih Tuhan, sedangkan hidup yang sengsara di dunia adalah tanda murka Tuhan. Peacock ingin menghubungkan semangat reformasi agama dan spirit kapitalisme Protestan ini dengan reformasi agama Muhammadiyah dan semua kegiatan dunia-sekulernya: pendidikan, sosial, dan politik. Agenda utama Muhammadiyah perdana adalah pendidikan, penyiaran agama Islam (*tabligh*), kepustakaan, dan pengobatan, serta gerakan sosial lain (kaum *dhu'afa*, anak-anak yatim, dan lain-lain). Biasanya disebut dengan istilah Inggris: *schooling*, *preaching*, *healing*, dan *feeding*.

Dalam upaya rasionalisasi, modernisasi pola pikir dan nasib umat Islam, bagi Ahmad Dahlan, hanya pendidikan sarana utamanya. Karena itu, Muhammadiyah sejak awal sangat *concern* dengan pendidikan modern. Setidaknya, ada tiga faktor yang membuat Ahmad Dahlan terobsesi dengan pendidikan modern. *Pertama*, pergaulan erat Ahmad Dahlan dengan para priyayi berpendidikan Barat di BO. *Kedua*, persahabatannya yang tidak biasa, tetapi cukup erat, dengan para romo (pastur), pendeta, dan sarjana Kristen saat itu, seperti van Drees, van Liest, Pendeta Baker, Zwemmer, Labberton, dan Hendrik Kraemer.[112] Labberton, mantan Presiden Teosofi Hindia Belanda, dan Kraemer adalah tokoh-tokoh Belanda dan Kristen yang sangat dihormati saat itu. *Ketiga*, Ahmad Dahlan melihat dan meniru pendidikan sekuler model sekolah-sekolah buatan Belanda.[113] Dalam periode yang cukup panjang Muhammadiyah mendirikan lembaga-lembaga pendidikan Islam modern, dari TK/TPA hingga perguruan tinggi; modern dari cara berpikir, modern

---

[112] Alfian, *Politik Kaum Modernis...*, hlm. 177.
[113] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa...*, hlm. 64.

mengembangkan sains, dan modern dengan alat-alat teknologi terbaru karena pada level pendidikan, warga Muhammadiyah memang kaum terdidik-terpelajar, meskipun tidak semuanya berasal dan berada pada level kelas menengah dan elite. Menurut Syafrudin Anhar, Ketua Majelis Ekonomi dan Kewirausahaan PP Muhammadiyah 2010–2015, data tahun 2009 menyebutkan bahwa Muhammadiyah memiliki 3.370 TK, 2.899 SD dan MI, 1.761 SMP dan MTs, 941 SMK dan SMA, 67 pondok pesantren, 174 perguruan tinggi, dan dalam amal usaha terdapat 389 rumah sakit dan balai pengobatan, 330 panti asuhan, serta 100 lembaga ZIS.[114]

Selama periode panjang perjalanan modernisme dan reformisme, memang ada masa-masa ketika Muhammadiyah menjadi "jumud", jenuh karena rutinitas, dan dianggap banyak kalangan cenderung "konservatif" dalam pemikiran teologi karena yang muncul ke permukaan seolah lebih fokus pada purifikasi teologis dengan jargon "kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah" dalam pengertian harfiah, tekstual, dalam lanskap ideologi tertutup. Beberapa pengamat, seperti Mitsuo Nakamura, mengatakan bahwa ada masa-masa ketika Muhammadiyah kalah dinamis dibandingkan dengan NU dalam ideologi. NU yang dulu diasosiasikan dengan kaum sarungan dan kolot itu kini (tahun 2012) tampak lebih progresif dan reformis dibanding Muhammadiyah, terutama setelah NU dipimpin oleh Gus Dur.[115] Nurcholish Madjid dan Dawam Rahardjo, seperti dikutip

[114] Syafrudin Anhar, "Gerakan Ekonomi Muhammadiyah" dalam Abdul Mu'ti [Ed.], *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2016), hlm. 318.

[115] Mitsuo Nakamura, "Identitas Muhammadiyah" dalam Abdul Mu'ti [Ed.], *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan*..., hlm. 81.

oleh Ricklefs, juga menilai bahwa Muhammadiyah mengalami kemandekan dan relatif tertinggal dari inovasi-inovasi yang dikembangkan kaum tradisionalis.[116] Penilaian para pengamat Muhammadiyah sebenarnya juga dirasakan oleh banyak kaum Muslim terpelajar Indonesia yang melihat Muhammadiyah menjadi "*melempem*".

Tetapi, keadaan itu segera disadari oleh kaum terpelajar dan elite Muhammadiyah. Menguatnya kembali angin reformisme dan Islam progresif, terutama terlihat pada Muktamar Muhammadiyah ke-43 di Banda Aceh tahun 1995 yang memilih Muhammad M. Amien Rais sebagai Ketua Umum. M. Amien Rais adalah seorang Doktor Ilmu Politik dari Universitas Chicago sekaligus guru besar di Universitas Gajah Mada. Sejumlah akademisi dan guru besar di universitas masuk menjadi pimpinan Muhammadiyah tingkat pusat. Menurut Najib, sejumlah pembaruan keagamaan juga diperkenalkan selama masa kepemimpinan M. Amien Rais. Misalnya, perubahan Majelis Tarjih menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI), dipimpin oleh Amin Abdullah, seorang intelektual dan cendikiawan Muhammadiyah sekaligus Guru Besar Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Amin Abdullah memimpin MTPPI dari 1995 hingga 2000. Di bawah kepemimpinannya, MTPPI menerbitkan buku yang sangat kontroversial di dalam tubuh Muhammadiyah dan dianggap liberal, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Umat Beragama*.[117] Buku ini

---

[116] M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents...*, hlm. 362.

[117] Ahmad Najib Burhani, "Liberal and Conservative Discourses in the Muhammadiyah: The Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia" dalam Martin van Bruinessen [Ed.], *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"* (Singapore: ISEAS Publishing, 2013), hlm. 109.

banyak mengadopsi hermeneutika, satu disiplin ilmu filsafat yang menjadi keahlian Amin Abdullah, dalam menafsirkan pesan dan semangat teks-teks keagamaan. Buku ini menjelaskan, misalnya, seorang Muslim laki-laki diizinkan untuk menikahi tidak hanya orang Kristen, tetapi juga orang Yahudi, Budha, Hindu, dan lainnya. Buku ini bahkan menyatakan bahwa secara teori, Muslimah bisa menikah dengan pria beda agama, asal bukan penganut politeisme (*al-musyrikun)*. Buku ini juga berpendapat bahwa keselamatan di akhirat bukan hanya milik umat Islam, tetapi juga milik agama-agama lain.[118] Pada muktamar di Banda Aceh ini, Muhammadiyah juga menetapkan bahwa seni itu *mubah* (dibolehkan), meralat keputusan sebelumnya yang menilai bahwa seni adalah haram. Foto atau gambar Ahmad Dahlan juga dibolehkan untuk dipasang di lembaga-lembaga milik Muhammadiyah yang sebelumnya diharamkan. Ini adalah beberapa contoh bagaimana organisasi ini menampung ide-ide progresif.[119]

Perubahan dan ide-ide progresif bergema lebih besar lagi setelah Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta pada tahun 2000, yang menetapkan Ahmad Syafi'i Ma'arif sebagai ketua umum. Syafi'i Ma'arif adalah seorang cendekiawan progresif pemegang gelar Ph.D di bidang pemikiran Islam dari Universitas Chicago. Pada muktamar ini, diangkat sejumlah pemikir progresif nasional seperti Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkhan, dan Dawam Rahardjo ke dalam jajaran Pemimpin Pusat Muhammadiyah. Perkembangan ini, menurut Najib, dapat menjelaskan mengapa Muhammadiyah mengalami gejolak intelektual yang besar pada masa kepemimpinan Syafi'i Ma'arif.

---

[118] *Ibid.*, hlm. 112.

[119] *Ibid.*, hlm. 109.

Di era ini, ide progresif mendominasi gerakan dan perlahan mulai menjadi program Muhammadiyah. Termasuk di dalamnya adalah program pembaruan pemikiran keagamaan, seperti penafsiran kembali sikap teologis mengenai hubungan lintas agama, dakwah kultural, dan upaya pribumisasi Islam sebagai ganti dari upaya mengislamkan budaya lokal.[120]

Di kalangan anak-anak muda progresif, misalnya, pada 2005 muncul Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) bersamaan dengan Muktamar Muhammadiyah 2005 di Malang. Label "Islam liberal" sering disematkan pada gerakan paguyuban anak-anak Muhammadiyah ini. Menurut Hasnan Bahtiar, seorang intelektual muda Muhammadiyah, penyematan "Islam liberal", dalam pengertian teologis, tidak tepat bagi JIMM karena JIMM mengafirmasi mazhab pemikiran liberasi sosial yang emansipatoris ketimbang liberalisasi pemikiran keagamaan (teologi). Menurut Hasnan, Lahirnya JIMM tidak terlepas dari pemikiran liberasi sosial yang berkembang di dalam induknya sendiri: Muhammadiyah. Sedikit banyak, memang JIMM mengambil manfaat dari pemikiran kritis Muhammadiyah, terutama teologi *al-maa'uun* dan manifestasinya melalui lembaga Penolong Kesengsaraan Omoem (PKO) sejak 1912 silam. Menurut Hasnan lebih lanjut, kelahiran JIMM, secara eksternal, adalah respons terhadap fenomena neo-liberalisme dan dampak globalisasi yang destruktif, terutama bagi kaum *dhu'afa* dan yang tertindas. Inilah sebabnya, menurut ia, JIMM banyak mengafirmasi mazhab pemikiran liberal sosial ketimbang liberal teologi.[121] Hal ini pula yang membuat Moeslim Abdurrahman,

---

[120] *Ibid.*, hlm. 109–110.

[121] Hasnan Bahtiar, "Generasi Muhammadiyah Progresif", https//islambergerak.com, 28 April 2016. Diakses pada 20 Agustus 2021.

intelektual senior Muhammadiyah dan mentor senior JIMM, sempat mengkritik tulisan anak-anak JIMM yang lebih menyoroti isu pluralisme dan liberalisme. Menurutnya, kedua isu itu bukan domain utama JIMM. Konsen JIMM adalah melakukan transformasi sosial, seperti gagasan "Islam transformatif" yang menjadi perhatian utama Moeslim. Meski demikian, JIMM kurang mendapat perhatian secara nasional karena masa-masa tahun 2000-an awal hingga pertengahan adalah masa keemasan Jaringan Islam Liberal (JIL) yang menyedot perhatian secara nasional lewat isu-isu pluralisme dan liberalisme Islam.

2. Islam Berkemajuan

Modernisme progresif Muhammadiyah kembali dirumuskan pengembangannya dalam muktamar ke-47 di Makassar dengan memunculkan apa yang disebut "Islam berkemajuan" (IB). Istilah "berkemajuan, maju, kemajuan, dan memajukan", menurut Najib dan Alfian, telah melekat pada gerakan Muhammadiyah. Menurut Najib, dalam *Statuten* pertama kali tahun 1912, tercantum kata "memajukan" dalam perasa tujuan Muhammadiyah, yaitu "memajoekan hal agama kepada anggauta-anggautanja." Ahmad Dahlan sendiri pada tahun 1923, seperti dikutip oleh Najib, menulis sebagaimana berikut:[122]

> Pikirkanlah pemimpin-pemimpin! Sesoedahnja roesoel (oetoesan-oetoesan) dan sahabat-sahabatnja, dan sesoedahnja pemimpin-pemimpin "kemadjoean Islam" pada djaman daholoe sehingga sekarang ini, soedahlah sementara lamanja pemimpin-pemimpin bekerdja.

[122] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan: Pergeseran dari Puritanism ke Kosmopolitanisme* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 38.

Menurut Alfian, Ahmad Dahlan juga sering mengatakan kepada murid muridnya: "Jadilah ulama yang berkemajuan dan bekerjalah tanpa mengenal lelah untuk Muhammadiyah." Frasa "ulama yang berkemajuan", menurut Alfian, diduga berarti ulama yang mengikuti kemajuan dunia modern, dan untuk itu ia harus melengkapi dirinya dengan pengetahuan duniawi (bidang ilmu-ilmu sekuler) dan ilmu-ilmu agama.[123] Menurut Najib, beberapa pimpinan Muhammadiyah memberi definisi tentang "Islam berkemajuan". Yunahar Ilyas misalnya, salah satu pimpinan Muhammadiyah, menekankan bahwa dimensi terkuat dari IB adalah pada ide atau gagasan. Ia membedakan dengan Islam Nusantara yang memiliki dimensi sangat kuat pada tempat atau lokasi. Din Syamsuddin, pada pembukaan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar, menyatakan:[124]

> Islam berkemajuan adalah visi keislaman Muhammadiyah yang tidak terikat dimensi ruang dan tidak terikat pada dimensi waktu karena hal itu akan menjadi terbatas, tetapi lebih kepada dimensi ketiga, yaitu dimensi gerak, menggerakkan kehidupan umat dan bangsa.

Menurut Najib, gagasan progresif IB ini sesungguhnya berasal dari anak-anak JIMM pada 2005 yang kemudian pada 2010 dan 2015 masuk ke dalam struktur pimpinan Muhammadiyah. Jadi, ide dan aktornya adalah "orang-orang dalam" Muhammadiyah sendiri. Merekalah yang merumuskan IB. Menambahkan penjelasan Hasnan Bahtiar itu, Najib mengemukakan bahwa anak-anak muda progresif-liberal

[123] Alfian, *Politik Kaum Modernis*..., hlm. 164–165.
[124] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan*..., hlm. 43–44.

Muhammadiyah, pada awal-awal tahun 2000-an, "mengeluh" bahwa Muhammadiyah terlalu terjebak dalam rutinitas organisasi, dianggap tidak lagi memiliki dinamika, terutama dalam bidang pemikiran keagamaan, dan seolah telah kehilangan "elan vital" sebagai organisasi modernis-reformis. Anak-anak itu ingin memikirkan ulang kemuhammadiyahan. Mengapa terjadi perdebatan intelektual-progresif pada anak-anak muda NU, namun mengapa tidak terjadi pada Muhammadiyah? Pemikiran keagamaan Muhammadiyah dianggap sederhana, terlalu praktis, dan tidak filosofis. Maka, muncul gagasan progresif-liberal, misalnya mempersoalkan slogan "kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah", tetapi dalam konteks saat ini, bagaimana seharusnya membaca ulang al-Qur'an dan memahami dengan perangkat hermeneutika modern agar kontekstual. Mereka juga mempersoalkan Lembaga Tarjih, mempersoalkan posisi ijtihad dan *tajdid*, dan di mana makna reformisme Muhammadiyah? Berbagai kegelisahan itulah yang di kemudian hari dirumuskan dalam konsep "Islam berkemajuan".[125]

Menurut Najib, Islam berkemajuan mengacu kepada gagasan, bukan kepada tempat. Landasan filosofisnya adalah QS. al-'Ashr [103]. Ahmad Dahlan dulu mengajarkan dua surat: QS. al-Maa'uun [107] yang diajarkan tiga bulan berturut-turut, yang kemudian menjadi dasar amal-amal usaha Muhammadiyah: *schooling*, *healing*, dan *feeding*; kedua adalah QS. al-'Ashr [103] yang diajarkan hingga delapan bulan.[126] Menurut Najib, konsep *al-'ashr* belum banyak dikembangkan saat ini. Kompetisi umat Islam bukan dengan NU, bukan dengan kelompok Kristen, atau bukan dengan kelompok transnasional, tetapi kaum Muslim

[125] Wawancara dengan Ahmad Najib Burhani, Jakarta, 19 Juni 2021.
[126] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan...*, hlm. 46.

berkompetisi dengan waktu (*al-'ashr*). Dengan landasan teologis ini, kaum Muslim harus memandang ke depan: maju, strategis, dan progresif. Jika tidak maka mereka akan tergilas oleh waktu. Menurut Najib, inilah landasan atau dasar "Islam berkemajuan".[127] Lalu, di antara rekomendasi muktamar ke-47 di Makassar yang terkait langsung dengan IB adalah isu-isu strategis: keumatan; kebangsaan atau kenegaraan; dan, kemanusiaan universal. Menurut Hajriyanto Thohari, tokoh senior Muhammadiyah, isu-isu keumatan antara lain adalah Muhammadiyah menolak ujaran kebencian dan tindakan kekerasan Muslim terhadap Muslim lainnya dengan tuduhan sesat, kafir, dan liberal.[128] Pada saat yang sama, IB membuat format dialog antar-sesama Muslim, seperti dialog Sunni-Syi'ah untuk menjembatani perbedaan dan menghalangi konflik yang dapat memecah belah umat Islam, juga dialog antar-kelompok masyarakat, antar-agama, dan antar-kebudayaan.[129] Termasuk dalam isu keumatan adalah "melindungi kaum minoritas" yang semakin merasakan diskriminasi, terutama setelah menguatnya "politik identitas" di kalangan kaum Muslim, juga bagaimana seharusnya sikap Muslim terhadap kaum difabel, dan demikian pula pentingnya merumuskan fiqh-fiqh baru yang tidak tertulis dalam kitab-kitab fiqh klasik.[130]

Isu kebangsaan atau kenegaraan di antaranya adalah soal Indonesia sebagai *Darul Ahdi wa Syahadah* dan penerimaan

---

[127] Wawancara dengan Ahmad Najib Burhani, Jakarta, 19 Juni 2021.

[128] Hajriyanto Y. Thohari, "Muhammadiyah: Gerakan Ilmu dan Toleransi" dalam Abdul Mu'ti [Ed.], *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan*..., hlm. 350.

[129] *Ibid*., hlm. 350. Lihat juga Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan*..., hlm. 45.

[130] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan*..., hlm. 45.

Pancasila sebagai suatu yang tidak bisa ditawar lagi.[131] Jika ada orang atau kelompok di Muhammadiyah yang menolak konsep ini maka ia akan dikeluarkan secara resmi dari keanggotaan dan kepengurusan Muhammadiyah. Hal demikian terjadi pada kelompok yang dekat dengan ideologi Salafi dan menolak Pancasila serta Indonesia sebagai *Darul Ahdi wa Syahadah*, akhirnya "diusir" dari Muhammadiyah melalui mekanisme tanwir, muktamar, dan tanfidz.[132] Lalu, jihad konstitusi juga masuk dalam perjuangan Muhammadiyah dalam merespons isu kebangsaan. Menurut Din Syamsuddin, tokoh senior dan Ketua Umum Muhammadiyah dua periode (2005–2015), jihad konstitusi adalah upaya Muhammadiyah dalam mengkritisi dan mengoreksi sejumlah undang-undang dan turunannya yang bertentangan dengan UUD 1945 yang mengamanatkan kesejahteraan, kemakmuran, dan keadilan bagi seluruh masyarakat Indonesia. Sebagai bentuk *amar ma'ruf nahi munkar* organisasi, Muhammadiyah, menurut Din, sudah banyak menggugat Undang-Undang ke Mahkamah Konstitusi (MK), seperti UU Migas, UU Sumber Daya Air, UU Ormas, UU Ketenagalistrikan, UU Sistem Lalu Lintas Devisa dan Sistem Nilai Tukar, UU Penanaman Modal, dan lain-lain.[133] Menurut Muhammadiyah, terdapat sedikitnya 115 UU yang melanggar konstitusi. Sejak 2012, Muhammadiyah telah mengajukan uji materi terhadap tujuh UU, empat di antaranya sudah dikabulkan oleh MK, yakni UU Ormas, UU Minyak dan Gas Bumi, UU Sumber Daya Air, dan UU tentang Rumah Sakit.[134]

---

[131] Ahmad Najib Burhani, "Muktamar ke-47 Menunjukkan Muhammadiyah Berkemajuan" dalam Abdul Mu'ti [Ed.], *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan*..., hlm. 73.

[132] Wawancara dengan Ahmad Najib Burhani, Jakarta, 19 Juni 2021.

[133] Din Syamsuddin, "Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan" dalam Abdul Mu'ti [Ed.], *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan*..., hlm. 18.

[134] Anita Yossihara, "Muktamar Muhammadiyah (2) Jihad Kebangsaan Muhammadiyah" dalam *ibid.*, hlm. 35.

Menurut Din, jihad konstitusi adalah upaya Muhammadiyah untuk meluruskan "kiblat bangsa" dengan cara mencegah kerusakan bangsa dari hulunya.[135]

Isu kemanusiaan universal berangkat dari kata kunci "kosmopolitan" atau "kosmopolitanisme". Menurut Najib, "kosmopolitan" yang berasal dari bahasa Yunani, yang dalam bahasa Inggris berarti *citizen of the world*, warga dunia. Meskipun kita menetap di Indonesia, namun secara kultural dan peradaban kaum Muslim Indonesia tidak bisa menutup diri dari pengaruh kebudayaan dunia.[136] Sekarang, menurut Najib, bagaimana kaum Muslim bisa menempatkan Islam di tengah komunitas dunia yang beragam. Bahkan, keragaman itu kini sudah di luar batas bayangan selama ini. Kaum Muslim tidak hanya harus hidup berdampingan dengan orang-orang yang berbeda agama, keyakinan, orientasi politik dan ideologi, tetapi juga harus mampu hidup bertetangga dengan orang ateis, agnostik, dan kaum LGBT (lesbian, gay, bisexual, dan transgender).[137] Karena itu, Muhammadiyah tidak semata harus "mendefinisikan" dirinya di tengah masyarakat yang plural dan global itu, tetapi juga harus menjadi gerakan Islam kosmopolitan. Kosmopolitan di sini, menurut Najib, dimaknai bahwa kita bisa berbagi (*sharing)* dengan peradaban dunia yang lebih luas. Tidak semata menerima pengaruh asing, namun juga harus berbagi dan mempromosikan Islam Indonesia dan nilai-nilai Indonesia kepada dunia luar.[138]

---

[135] Din Syamsuddin, "Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan"..., hlm. 18.

[136] Ahmad Najib Burhani, "Muktamar ke-47 Menunjukkan Muhammadiyah Berkemajuan"..., hlm. 72.

[137] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan*..., hlm. 47–48.

[138] Ahmad Najib Burhani, "Muktamar ke-47 Menunjukkan Muhammadiyah Berkemajuan"..., hlm. 72.

Dalam pengertian inilah terjadi *take and give* antara kaum Muslim dengan dunia luar yang majemuk.

Dalam konteks kosmopolitanisme itu, menurut Najib, dari aspek ritual ibadah, Muhammadiyah mengambil bentuk ibadah yang sederhana saja, mengikuti standar nabi, dan tidak terlalu banyak amalan yang harus dilakukan seperti amalan dan *riyadhah* kaum *Nahdliyin* yang cukup banyak. Namun, dalam soal kehidupan sosial-keagamaan, nalar atau akal budi yang lebih diutamakan. Misalnya, soal zakat. Dalam al-Qur'an, terdapat delapan golongan penerima zakat. Jika delapan golongan itu kini dirasa terlalu "konvensional" dan kurang "relevan" maka, kata Najib, bisa dikembangkan dalam konteks mendukung proyek-proyek SDGs dan MDGs, seperti mengentaskan kemiskinan, mengurangi kesenjangan sosial, melindungi lingkungan, mendukung kesetaraan gender, menurunkan angka kematian anak, meningkatkan kesehatan ibu, dan lain-lain. Misalnya, kemiskinan itu bukan soal orang malas, tetapi karena faktor struktural. Karena persoalan struktural maka perubahannya tidak bisa sekadar karikatif, tetapi lebih rumit dari itu. Oleh karenanya, konsep zakat di Lazis Muhammadiyah tidak lagi konvensional-tradisional. Konsep dan pemaknaan delapan golongan lebih luas dari yang konvensional.

Contoh lain adalah soal kurban pada Idul Adha. Menurut Najib, kurban tidak harus dalam bentuk binatang karena distribusi daging kurban yang terbatas. Kurban bisa dalam bentuk uang, dengan alasan bahwa uang bisa menjangkau ke banyak tempat yang tak terbatas dan dapat digunakan untuk orang-orang yang sangat membutuhkan: pendidikan, kesehatan, kekurangan pangan dan gizi, dan lain-lain sesuai dengan

semangat dan tujuan yang tertuang dalam SDGs dan MDGs.[139] Lalu, Muhammadiyah dapat mengembangkan fiqh sosial: fiqh air, fiqh lingkungan, fiqh kebencanaan, atau fiqh jurnalistik yang tidak dibahas dalam fiqh-fiqh klasik konvensional.[140] Dalam konteks ini, Muhammadiyah tidak terlalu terpaku dan selalu merujuk kepada kitab-kitab klasik Islam seperti dalam NU. Muhammadiyah merujuk kepada kitab klasik dalam kadar yang sedikit saja, bukan yang utama.

Pandangan dan gagasan Islam berkemajuan dan kosmpolitanisme itu menempatkan Muhammadiyah tidak lagi konservatif seperti yang dikeluhkan oleh para pengamat dan anak-anak mudanya, atau modernis seperti dalam bentuknya pada masa Ahmad Dahlan. Jangkauan dan pengembangannya sudah melompat lebih jauh dan luas, meskipun semangat Ahmad Dahlan tetap ada, yakni rasionalisasi yang berpangkal pada nalar dan akal budi, dan kontekstualisasi. Jika melihat komposisi kepemimpinan Muhammadiyah, kita bisa melihat semangat "modernisme" dan "reformisme" yang tidak pernah padam, terutama sejak era Orde Baru. Azhar Basyir, misalnya, dikenal sebagai ahli fiqh. M. Amien Rais dikenal sebagai ahli ilmu politik dan terkenal dengan gagasannya tentang "tauhid sosial". Syafi'i Ma'arif dikenal sebagai pendidik dan ahli dalam bidang sejarah dan pemikiran Islam. Din Syamsuddin adalah doktor ilmu politik, namun juga ahli perbandingan agama yang aktif mendirikan forum-forum dialog antar-agama, baik level nasional maupun internasional. Sedangkan Haedar Nashir adalah seorang sosiolog.

---

[139] Wawancara dengan Ahmad Najib Burhani, Jakarta, 19 Juni 2021.

[140] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan*..., hlm. 45. Lihat juga Ahmad Najib Burhani, "Muktamar ke-47 Menunjukkan Muhammadiyah Berkemajuan"..., hlm. 74.

Komposisi kepemimpinan itu memperlihatkan semangat juang modernisme dan reformisme pada tubuh Muhammadiyah. Muhammadiyah bertransformasi menjadi kekuatan "modernis-progresif-kosmopolitan".

3. Pergeseran Reformisme

Pada masa awal, Muhammadiyah tidak memiliki doktrin teologis yang ketat dan sistematis bagi para anggotanya. Muhammadiyah lebih memperhatikan kesejahteraan sosial dan pendidikan ketimbang membuat rumusan-rumusan teologis seperti soal akidah dan syariah.[141] Menurut Alfian dan Najib, ekspansi Muhammadiyah ke Minangkabau pada 1925, pendirian Majelis Tarjih pada 1927, dan Kongres Muhammadiyah ke-19 di Bukittinggi pada 1930, adalah tiga peristiwa yang menjadi faktor internal pergeseran sikap reformisme Muhammadiyah. Menurut Alfian, Muhammadiyah dibawa oleh Haji Abdul Karim Amrullah alias Haji Rasul, ayah dari HAMKA, ke Minangkabau dari Jawa pada tahun 1925, dengan motivasi untuk memerangi orang-orang komunis yang melancarkan serangan keras kepada pribadinya.[142] Dalam catatan Alfian, Abdullah Ahmad, Haji Rasul, dan Syaikh Jambek adalah tiga tokoh yang dianggap sebagai bapak pencetus modernisme Islam di Minangkabau.[143] Kecuali Abdullah Ahmad, Haji Rasul dan Syaikh Jambek terkait erat dengan Muhammadiyah sebagai pimpinan dan pembelanya.[144] Tiga tokoh itu, dengan pola pikir modernis, merupakan lawan

[141] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa...*, hlm. 116.
[142] Alfian, *Politik Kaum Modernis...*, hlm. 273.
[143] *Ibid.*, hlm. 270.
[144] *Ibid.*, hlm. 278.

dari kaum adat yang tradisional dan Pemerintah Kolonial Belanda sekaligus. Kelompok Islam modernis dengan tiga tokoh tersebut, yang mengembangkan pendidikan sistem sekolah modern, yakni Sumatra Thawalib dan Diniyah secara faktual menempati posisi terhormat sebagai kekuatan sosio-politik paling penting di Minangkabau saat itu.[145] Mereka berhasil melawan PKI dan melemahkan pamor Pemerintah Kolonial.

Haji Rasul bersama-sama dengan menantunya, Sutan Mansur, adiknya (Haji Yusuf Amrullah), anaknya (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), dan keluarga inti yang lain menjadi pemimpin Muhammadiyah di Maninjau dan Padang Panjang.[146] Banyak kaum Islam modernis saat itu yang bergabung menjadi anggota Muhammadiyah. Menurut Alfian, dengan tokoh-tokoh Muslim modernis dan dukungan kaum muda modernis, membuat Muhammadiyah berkembang dengan sangat cepat dan mencolok dan merasa memiliki musuh yang sama. Dari tiga daerah basis awal yang solid, yaitu Maninjau, Padang Panjang, dan Bukittinggi, Muhammadiyah segera menyebar dengan sangat berhasil ke seluruh wilayah Minangkabau. Sebagaimana Muhammadiyah di Jawa, Muhammadiyah di Minangkabau memanfaatkan kegiatan dakwahnya sebagai alat propaganda utama. Para propagandis seperti Haji Rasul, Sutan Mansur, HAMKA, dan Haji Yusuf Amrullah adalah figur yang paling populer.[147] Di antara mereka, yang paling radikal dan puritan adalah Haji Rasul. Deliar Noer melukiskan:[148]

---

[145] *Ibid.*, hlm. 270–271.

[146] *Ibid.*, hlm. 279.

[147] *Ibid.*, hlm. 280.

[148] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, hlm. 45.

> Caranya keras, tanpa maaf, dan tanpa kompromi. *Tabligh-tabligh*-nya ditandai oleh kecaman dan serangan terhadap semua perbuatan yang tidak disetujuinya, sampai-sampai persoalan kecil tidak lepas dari perhatiannya.

Seperti telah disinggung, paradigma keagamaan Haji Rasul sangat berseberangan dengan ulama tradisional, *kaum kolot*, atau kaum *tua*, atau biasa disebut *kaum adat*, yakni orang-orang yang ingin melestarikan adat dan tradisi lokal. Jelaslah, menurut Alfian, Haji Rasul yang puritan, fanatik, dan revivalis-radikal menjadikan dirinya terkenal sebagai musuh intelektual paling utama dari adat Minangkabau. Menurut Alfian lebih lanjut, watak Haji Rasul yang fanatik dan puritan-revivalis, yang telah berhasil memasukkan teologi yang keras itu ke dalam Muhammadiyah di Minangkabau, telah membedakannya dengan ciri modernisme Islam yang dianut Muhammadiyah di Jawa, juga membedakannya dengan modernisme Muhammad Abduh, Ahmad Dahlan, Agus Salim, dan Mohammad Natsir yang menggabungkan pandangan luas ke dalam dan ke luar. Adapun Haji Rasul terlalu melihat ke dalam (*inward looking*).[149]

Pada Kongres Muhammadiyah ke-19 di Bukittinggi tahun 1930, Haji Rasul adalah orang yang secara tegas menunjukkan sikap puritan dan konservatif-religius.[150] Faktor internal lain, seperti telah disinggung sebelumnya, adalah pendirian Majelis Tarjih pada Kongres Muhammadiyah ke-17 di Yogyakarta tahun 1928. Majelis ini, menurut Najib, bertanggung jawab memutuskan dan memastikan amalan-amalan Muslim terkait

---

[149] Alfian, *Politik Kaum Modernis*..., hlm. 292.

[150] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*..., hlm. 119.

dengan lima hukum: fardhu/wajib, sunnah/*mustahab*, mubah, makruh, dan haram.[151] Dalam perkembangan selanjutnya, majelis ini tumbuh sebagai lembaga fatwa yang bertanggung jawab melahirkan pendapat-pendapat hukum yang mengikat. Padahal, menurut Najib, Muhammadiyah tidak bermazhab dan terdapat beragam pendapat keagamaan di dalamnya. Dengan berdirinya Majelis Tarjih dengan fatwa yang mengikat, menurut Najib, maka Majelis Tarjih adalah mazhabnya Muhammadiyah.[152] Lembaga ini juga menjadi semacam hambatan bagi munculnya inovasi dan ide-ide baru. Namun, yang paling signifikan, menurut Najib, setelah dibentuknya Majelis Tarjih, Muhammadiyah lebih perhatian terhadap persoalan dan perilaku keagamaan para anggotanya. Tendensi ini menjadi indikasi kuat adanya pergeseran Muhammadiyah dari gagasan modernisasi ke gagasan purifikasi.[153]

Sejalan dengan proyek purifikasi yang diperjuangkan oleh Majelis Tarjih, menurut Najib, Muhammadiyah kemudian cenderung menganggap budaya Arab dari masa Nabi Muhammad Saw. sebagai budaya Islam sejati. Para anggota Muhammadiyah kemudian meniru perilaku dan penampilan orang Arab. Muncullah Arabisasi dengan mengorbankan budaya dan identitas Jawa yang semakin melemah. Pada tahun 1932, Majelis Tarjih juga membuat keputusan bahwa seorang Muslimah harus memakai kudung (jilbab) sebagai pakaian sehari hari. Selain itu, nama-nama Jawa juga secara perlahan menghilang dari anggota Muhammadiyah. Para anggota gerakan ini kemudian memberi

---

[151] *Ibid.*, hlm. 123.
[152] *Ibid.*, hlm. 123.
[153] *Ibid.*, hlm. 124.

nama anak-anak mereka dengan nama Arab. Mereka cenderung memandang bahasa Arab lebih tinggi dari bahasa Jawa.[154]

Sikap dan pandangan konservatif beberapa kelompok di tubuh Muhammadiyah muncul kembali secara mencolok pada muktamar ke-43 di Banda Aceh tahun 1995. Di ajang muktamar ini, terjadi pertarungan antara dua kelompok: "progresif *versus* konservatif", "liberal *versus* anti-liberal", "liberal *versus* moderat", "Islam liberal *versus* Islam". Dalam pertarungan ini, Najib menggunakan istilah yang ia anggap lebih netral: "Islam progresif" dan "Islam murni".[155] Seperti telah disebutkan, Islam progresif diwakili oleh M. Amien Rais dan para guru besar universitas pada muktamar tahun 1995. Dan, munculnya buku *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Umat Beragama* dari Amin Abdullah dan tim yang tergabung dalam MTPPI, juga diwakili oleh Syafi'i Ma'arif dan para intelektual nasional anggota Muhammadiyah pada muktamar tahun 2000 maka muncullah respons dari kelompok Islam murni yang konservatif, terutama pada muktamar ke-45 di Malang tahun 2005. Menurut Najib, permusuhan di antara kedua kelompok ini muncul ke permukaan secara lebih kentara. Pada ajang Muktamar ini, beberapa tokoh dari kelompok Islam murni kemudian menjadi para pengurus pimpinan pusat[156] sehingga mereka memiliki kekuatan dan kekuasaan untuk mengubah banyak hal dari muktamar-muktamar sebelumnya dan untuk menyerang kelompok Islam progresif.

Kubu Islam murni, misalnya, mengutuk buku *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Umat Beragama*

---

[154] *Ibid.*, hlm. 127.
[155] Ahmad Najib Burhani, "Liberal and Conservative Discourses"..., hlm. 108.
[156] *Ibid.*, hlm. 112–114.

hasil dari MTPPI tahun 1995, dan meminta kepada pimpinan Muhammadiyah untuk menarik buku itu dari peredaran.[157] Kelompok Islam murni juga mengubah nama beberapa majelis di Muhammadiyah, misalnya pergantian nama dari MTPPI menjadi Majelis Tarjih dan Tajdid.[158] Orang-orang yang berpaham Islam murni juga menuntut agar Muhammadiyah membubarkan JIMM, atau setidaknya memaksa organisasi itu melepaskan kata "Muhammadiyah" dari namanya dengan alasan bahwa nama Muhammadiyah adalah bagian dari hak paten organisasi.[159] JIMM, bagi mereka, seolah sama dengan JIL yang dipimpin oleh Ulil Abshar-Abdalla dan Luthfi Assyaukanie. Bagi kelompok Islam murni, pluralisme, liberalisme, dan penggunaan hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an seperti yang di kampanyekan oleh MTPPI, Amin Abdullah, JIL, dan JIMM adalah upaya untuk melumpuhkan Islam.[160] Bagi Islam murni, menurut Najib, hermeneutika adalah pendekatan Barat-Kristen yang tidak sesuai dengan al-Qur'an, dan karena itu harus ditolak.[161]

Menurut Najib, pertarungan di antara dua kelompok itu juga menggunakan jargon-jargon yang pejoratif. Kelompok Islam murni menyerang kelompok Islam progresif dengan sebutan "virus" atau "racun" yang akan menghancurkan Muhammadiyah dan Islam, perusak dan agen Yahudi atau Amerika yang sangat serakah.[162] Kelompok Islam progresif, bagi kaum Islam murni, sudah terlalu jauh menyimpang dari Muhammadiyah dan hanya akan membawa Muhammadiyah ke dalam kehancuran

[157] *Ibid.*, hlm. 112.
[158] *Ibid.*, hlm. 114.
[159] *Ibid.*, hlm. 116.
[160] *Ibid.*, hlm. 111.
[161] *Ibid.*
[162] *Ibid.*

dan kebinasaan.[163] Kemudian, JIL disebut sebagai *Jaringan Iblis Laknatullah*, yang mereka hubungkan dengan JIMM. Padahal, menurut Najib, JIL dan JIMM tidak memiliki hubungan.[164] Sebaliknya, kubu Islam progresif juga menyerang kelompok Islam murni dengan sebutan sebagai kubu konservatif yang "jahat dan berbahaya". Kelompok konservatif Islam murni adalah akar dari "kemunduran, kekakuan, dan ketidakkreatifan". Kubu Islam progresif mengingatkan warga Muhammadiyah agar tidak mengikuti pola pikir konservatif kaum Islam murni.[165]

Dalam menggambarkan tipologi pemikiran pada tubuh Muhammadiyah, selain "Islam murni" dan "Islam progresif", Najib juga membuat kategorisasi lain: puritan, salafis, dan progresif. Kaum puritan, menurut Najib, memiliki model keberagamaan yang unik. Mereka adalah orang-orang yang konservatif dalam beragama, namun orientasinya bersifat duniawi. Dalam istilah Max Weber, orang puritan menekankan pada *worldly asceticism*. Penekanan mereka pada amal sosial. Keselamatan bagi kaum puritan lebih terletak pada aktivitas sosial daripada keimanan.[166] Kelompok kedua adalah salafis, orientasi keagamaan mereka semata-mata akhirat, dan keselamatan terletak pada keimanan daripada aktivitas sosial. Karena itu, mereka sangat peduli kepada ibadah dan kode-kode keagamaan. Orang Salafi tidak tertarik terhadap perdebatan teologis karena bagi mereka terlalu banyak intelektualisme justru akan mengacaukan keimanan. Bagi kelompok ini, pelaksanaan syariat Islam harus didukung, seperti kewajiban memakai jilbab bagi perempuan dan rumah adalah

[163] *Ibid*.
[164] *Ibid*., hlm. 117.
[165] *Ibid*., hlm. 112.
[166] Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan...*, hlm. 65.

tempat ideal perempuan (bukan di wilayah publik), dan negara Islam akan lebih baik dari sistem sekuler.[167] *Ketiga*, kelompok progresif. Kelompok ini percaya bahwa Islam dan Barat adalah kompatibel, dan berusaha mengadopsi ilmu dan nilai dari Barat. Kelompok ini sangat peduli dengan teologi dan menjadikan intelektualisme sebagai jalan pembebasan dan keselamatan. Kelompok ini menentang terhadap penerapan syariat Islam, menganjurkan perempuan aktif di publik, menganggap jilbab sebagai budaya Arab yang tidak wajib ditiru, dan percaya bahwa pemerintahan sekuler adalah pemerintahan yang terbaik bagi umat Islam.[168]

Selain Najib, Hilali Basya, tokoh muda Muhammadiyah dan akademisi pada Universitas Muhammadiyah Jakarta, juga mengadakan riset tentang hubungan Muhammadiyah dan salafisme. Menurut Hilali, Muhammadiyah memang mewarisi gerakan Salafi, tetapi sebagai ajaran dan gerakan, salafisme tidak monolitik. Ia memiliki varian yang beragam. Din Syamsuddin, misalnya, seperti dikutip oleh Hilali, menyebutkan bahwa Ibnu Taimiyah, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan Muhammad bin Abdul Wahhab adalah tokoh-tokoh Salafi yang menginspirasi gerakan dan pemikiran Muhammadiyah, meskipun dalam ukuran atau takaran yang berbeda-beda.[169] Haedar Nashir mengategorikan Muhammadiyah sebagai Salafi reformis, bukan Salafi revivalis-puritan. Bagi Haedar, menurut Hilali, Salafi reformis mencoba memodernisasi doktrin Islam agar kompatibel dengan modernitas dan demokrasi. Haedar

---

[167] *Ibid.*, hlm. 55–56.

[168] *Ibid.*, hlm. 66.

[169] Hilali Basya, *Muhammadiyah dan Salafisme di Masa Transisi Demokrasi Indonesia: Perlawanan Cendekiawan Muhammad terhadap Revivalisme Islam* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020), hlm. 99.

ingin membedakan antara Muhammadiyah dan gerakan Salafi revivalis dan radikal, seperti FPI (Front Pembela Islam), MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), dan FKAWJ (Forum Komunikasi Ahlusunnah Wal Jamaah) yang didirikan oleh Ja'far Umar Thalib.[170] Melalui risetnya, Hilali menyimpulkan bahwa berbagai model Salafi dapat ditemukan di Muhammadiyah, tidak hanya Salafi reformis, tetapi juga Salafi revivalis,[171] dalam pengertian revivalis-Islamis-konservatif. Namun, persoalannya adalah mana yang lebih dominan di dalam mewarnai Muhammadiyah. Najib sendiri menyatakan bahwa Wahhabi sebagai bagian dari Salafi puritan-revivalis tidak pernah dominan di Muhammadiyah.[172] Ide-ide dan gerakan modernisme-reformisme, progresivisme, dan kosmopolitanisme adalah yang menonjol pada organisasi Muhammadiyah, terutama setelah dipimpin oleh M. Amien Rais, Syafi'i Ma'arif, Din Syamsuddin, dan Haedar Nashir.

4. UIN dan IAIN: Melampaui Tradisionalisme dan Modernisme

Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) dikukuhkan di Yogyakarta pada tahun 1957. Dua tahun kemudian, didirikan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) di Jakarta. Setelah 10 tahun, Ketika jumlah mahasiswa bertambah pesat, pemerintah menggabungkan PTAIN dan ADIA dengan nama baru, yaitu Institut Agama Islam Negeri (IAIN). Untuk Fakultas Syariah dan *Ushuluddin* berkedudukan di Yogyakarta, sementara Fakultas Tarbiyah dan Adab di Jakarta. Pada tahun 1963, IAIN Yogyakarta dan IAIN Jakarta terpisah. IAIN Yogyakarta disebut IAIN Sunan

[170] *Ibid*., hlm. 100.

[171] *Ibid*., hlm. 100.

[172] Wawancara dengan Ahmad Najib Burhani, Jakarta, 19 Juni 2021.

Kalijaga dan IAIN Jakarta menjadi IAIN Syarif Hidayatullah. Dua IAIN utama ini kemudian mengkoordinasi seluruh fakultas di Jawa dan luar Jawa.[173]

Sampai pertengahan tahun 1970-an, menurut Harun Nasution, sebagaimana umumnya Muslim Indonesia yang tradisional dalam beragama, keadaan IAIN juga cukup memprihatinkan. Menurutnya, problem pokok IAIN saat itu adalah (1) ketertutupan pemikiran, terutama dari dosen-dosen dan pimpinannya; (2) kurikulumnya sangat syariah *oriented*. Mahasiswa dan dosen hanya tahu materi-materi syariah, tidak yang lain, seperti akidah, sejarah peradaban Islam, filsafat, dan lain-lain. Menurut Harun, semua persoalan keislaman saat itu dianggap bisa diselesaikan hanya dengan ilmu fiqh.[174] Menurut pengakuan Nurcholish Madjid, ketika ia kuliah di IAIN Jakarta, IAIN tampak sekali sebagai lembaga pendidikan yang sangat memelas dan marginal jika dilihat dari segi wacana partisipasi intelektual.[175] Menurut Ihsan Ali Fauzi, sebagian besar mahasiswa IAIN saat itu berasal dari Muslim pedesaan, dan IAIN adalah pilihan satu satunya bagi mereka, atau meminjam ungkapan Ihsan, "*the best offer you can get.*"[176]

Pada masa itu, pantaslah disebut tiga tokoh yang melakukan modernisasi IAIN, yaitu Mukti Ali, Nurcholish Madjid, dan Harun Nasution. Mukti Ali ketika membuka Jurusan Perbandingan Agama memperkenalkan metode studi agama atau studi Islam yang ia sebut "*religion-scientific*" atau "*scientific-*

---

[173] Fuad Jabali & Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia* (Tangerang: Logos, 2002), hlm. 13–14.

[174] Zaim Uchrowi & Ahmadie Thaha, "Menyeru Pemikiran Rasional Muktazilah"..., hlm. 42.

[175] Fuad Jabali & Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam*..., hlm. 139.

[176] *Ibid.*

cum-doctrinaire" atau "ilmiah agamais", yaitu menggabungkan studi Islam yang normatif dengan ilmu-ilmu sosial.[177] Metode ini kelak dikembangkan dengan sangat luas dan canggih di IAIN Yogyakarta oleh Amin Abdullah dengan sebutan "integrasi-interkoneksi" atau "multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin".[178] Nurcholish Madjid, dalam proyek pembaruannya, mengampanyekan modernisasi, rasionalisasi, dan sekularisasi yang sangat berpengaruh kepada IAIN. Madjid juga mengampanyekan model "Islam peradaban". Sementara, Harun Nasution mengampanyekan "Islam rasional" *ala* Mu'tazilah, seperti telah disebutkan sebelumnya.

Menurut Harun, Islam rasional menempatkan akal dan kebebasan berpikir pada posisi yang tinggi dalam memahami al-Qur'an dan hadits. Sementara, dalam pemikiran tradisional, peran akal tidak begitu menentukan dalam memahami keduanya. Kaum tradisionalis, menurut Harun, bersikap literal atau harfiah dalam memahami teks-teks keduanya. Pemikiran tradisional sulit sekali dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan modern sebagai hasil dari filsafat, sains, dan teknologi.[179]

Ketika menjadi Rektor IAIN Jakarta (1972–1982), terutama pada 1970-an, Harun mengajukan kurikulum baru ke Departemen Agama yang jauh lebih progresif dan liberal. Dari sisi materi, dalam sebuah rapat/pertemuan rektor-rektor IAIN di Bandung tahun 1973, Harun mengajukan materi-materi baru, seperti filsafat, tasawuf, ilmu kalam, tauhid, sosiologi, sejarah peradaban, dan lain-lain. Materi ini kelak menjadi buku yang

[177] A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 79.

[178] Lihat karya terbaru M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2021).

[179] Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 9.

monumental sampai saat ini, yakni *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jilid 1 dan 2) tahun 1977. Dengan materi dan buku itu, Harun ingin menegaskan sifat keluasan Islam, bahwa Islam bukan hanya ibadah, fiqh, tauhid, tafsir, hadits, dan akhlak. Islam lebih luas dari itu, termasuk di dalamnya sejarah, peradaban, filsafat, mistisisme, teologi, hukum, lembaga-lembaga, dan politik.[180] Demi membuka wawasan dosen dan mahasiswa, Harun juga menulis serangkaian buku ajar, seperti *Teologi Islam*, *Filsafat Agama*, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, *Aliran Modern dalam Islam*, dan lain-lain. Harun terobsesi ingin meneguhkan kampus IAIN Jakarta sebagai sarang kaum pembaru.[181]

Gagasan dan pemikiran Harun ini, oleh Fachry Ali, disebut sangat revolusioner, terutama ketika Harun menulis dalam bukunya *Filsafat Agama* bahwa "pengetahuan-pengetahuan dalam bidang keagamaan bukan melulu berdasarkan wahyu."[182] Ide-ide Harun yang revolusioner ini ternyata mendapat dukungan dari Menteri Agama, Mukti Ali, yang Harun menyebut persahabatannya dengan Mukti Ali sebagai "sealiran dengannya", kemudian Muljanto Sumardi sebagai Direktur Jenderal Perguruan Tinggi Islam Departemen Agama, dan Zarkawi Sujuti sebagai Sekretaris Dirjen Bimas Islam.[183] Meskipun ide perombakan kurikulum itu ditentang oleh para rektor IAIN lain, tetapi proyek besar "Islam rasional" Harun akhirnya berjalan mulus dengan dukungan para pejabat teras di Departemen

---

[180] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 7.

[181] Zaim Uchrowi dan Ahmadie Thaha, "Menyeru Pemikiran Rasional Muktazilah"..., hlm. 44.

[182] Fachry Ali & Taftazani, "Harun Nasution dan Tradisi Pemikiran Islam Indonesia", dalam Lembaga Studi Agama dan Filsafat, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam*..., hlm. 111.

[183] Zaim Uchrowi dan Ahmadie Thaha, "Menyeru Pemikiran Rasional Muktazilah"..., hlm. 4041.

Agama. Kelak, murid-murid Harun yang belajar kepadanya di Pascasarjana IAIN Jakarta menjadi rektor, dekan, dan pejabat di banyak IAIN di Jawa dan luar Jawa dengan membawa semangat "Harunisme" dalam modernisasi IAIN seluruh Indonesia.[184] Tiga tokoh tersebut melahirkan generasi di bawahnya. Di IAIN Jakarta saat itu, misalnya muncul tokoh-tokoh muda seperti Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Din Syamsuddin, Atho Mudzhar, Kautsar Azhari Noer, Bahtiar Effendi, Mulyadhi Kartanegara, dan lain lain. Di IAIN Yogyakarta, muncul tokoh-tokoh seperti Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkhan, Akhmad Minhaji, Musa Asy'ari, dan lain-lain.

Hal pokok lain yang membuat modernisasi IAIN adalah pengiriman dosen-dosen untuk ke luar negeri, melanjutkan studi pascasarjananya di Barat, Afrika Utara, dan Timur Tengah. Menurut pengakuan Munawir Sjadzali, pengiriman dosen-dosen IAIN ke Barat, khususnya ke Universitas McGill, Kanada, dan Universitas Leiden, Belanda, telah dimulai sejak era Mukti Ali sebagai Menteri Agama. Proyek ini sempat terhenti. Ketika Munawir menjadi Menteri Agama, proyek ini dihidupkan kembali, bahkan ia jadikan sebagai proyek kesayangannya atau *pet-project*.[185] Munawir mengirim ratusan dosen IAIN ke universitas-universitas di AS, Belanda, Inggris, dan Kanada. Menurut Munawir, ia telah mengirim 225 dosen ke negeri-

---

[184] Hal ini terjadi karena Departemen Agama sejak pertengahan tahun 1980-an memberi beasiswa kepada sebagian besar dosen PNS di IAIN Jawa dan luar Jawa untuk meneruskan studi Pascasarjana di IAIN Jakarta di bawah kepemimpinan dan bimbingan langsung Harun Nasution. Selain itu, sejak tahun 1990-an, Harun menjadi dosen terbang di banyak Program Pascasarjana IAIN Sumatera, Sulawesi, dan lain-lain. Murid-murid Harun sangat terkesan secara mendalam dan selalu terkenang dengan pemikiran rasional dan bimbingannya. Islam rasional Harun sangat mewarnai IAIN dan UIN saat ini.

[185] Muhammad Wahyuni Nafis, dkk. [Ed.], *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. HLM. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 86.

negeri itu, dan sampai awal 1993, telah kembali 89 orang dengan membawa gelar Ph.D dan MA.

Proyek itu kemudian dilanjutkan oleh Menteri Agama Tarmizi Taher.[186] Banyak dosen yang melanjutkan S-2 dan S-3 ke Mesir, Yordania, Maroko, Turki, Arab Saudi, India, dan negeri-negeri lain selain negeri-negeri Barat tersebut. Dosen-dosen yang kembali pulang ke tanah air membawa "oleh-oleh" berupa "isu-isu Islam kontemporer" dan "metodologi studi Islam modern" yang berkembang di Barat dan di negeri-negeri asing tempat mereka belajar. Pandangan, cakrawala, dan paham keagamaan mereka kemudian berubah secara signifikan. Murid-murid mereka juga mengikuti mereka. IAIN dan UIN seluruh Indonesia dengan jutaan *civitas akademika* dan alumni-alumninya yang mendirikan lembaga-lembaga pendidikan Islam menengah dan tinggi, juga berprofesi sebagai guru, dosen, penceramah, motivator, ulama, dan lain-lain telah ikut mewarnai dan mengembangkan wajah Islam Indonesia.

UIN dan IAIN dengan tokoh-tokoh perdana, para penerusnya, dan jutaan alumninya membentuk model "pemikiran Islam" yang tidak "tradisional" lagi. Secara umum, mayoritas akademisi UIN/IAIN dan para mahasiswanya sudah berada dalam tipologi modernis, neo-modernis, post-tradisionalis, progresif, liberal, substansialis, dan lain-lain. Kategori-kategori seperti puritan-revivalis atau Islamis-konservatif mungkin ada, tetapi tidak dominan dan tidak menjadi wajah UIN saat ini. NU, Muhammadiyah, dan UIN/IAIN tidak bisa dipisahkan karena sebagian besar mereka "tinggal bersama-sama" di dalamnya, saling memperkaya dan mengembangkan satu sama lain.

---

[186] *Ibid.*, hlm. 86–87.

E. Beberapa Faktor Penyebab

Kemunculan beragam tipologi Islam dipicu oleh beberapa faktor. *Pertama*, respons atau reaksi terhadap konteks kultur dan sosiologis, seperti perubahan sosial, dan reaksi terhadap berbagai pemikiran dan ideologi yang berkembang di Barat, seperti sekularisme, komunisme, nasionalisme yang chauvinistik, ketidakadilan global, dan lain-lain.[187] Kemunculan kaum pembaru yang modernis-reformis—baik di dunia Islam secara umum maupun Islam Indonesia—juga adalah reaksi terhadap, menurut mereka, umat Islam yang jumud, kolot, dan fatalistik. Respons ini, apakah bersifat intelektualistik-sistematik-strategis atau hanya pragmatis-taktis, sesungguhnya juga menunjukkan bentuk "fleksibilitas" atau "keluwesan" agama dalam bentuk penafsiran-penafsiran keagamaan—entah konservatif atau progresif—untuk tetap eksis dalam dunia yang sedang berubah. "Eksistensi" adalah kata kunci penting untuk keberlangsungan suatu agama dengan cara membuat "penafsiran-penafsiran" keagamaan yang baru, segar, dan relevan. Dalam sejarah agama-agama, kita mengenal agama Yunani Kuno, agama Romawi Kuno, agama Mesir kuno, atau agama Indonesia kuno yang kini sudah tidak eksis lagi, hanya tinggal catatan sejarahnya saja. Mengapa hal itu terjadi? Salah satu faktor pokoknya adalah karena mereka tidak melakukan "pembaruan agama", tidak melakukan "penafsiran-penafsiran ulang" atas agama sehingga yang terjadi kemudian agama mereka tidak relevan lagi dengan atau tidak dapat memenuhi kebutuhan moral, spiritual, material, dan intelektual umat manusia. Agama-agama itu kemudian

---

[187] Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia" dalam Lembaga Studi Agama dan Filsafat, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam...*, hlm. 88.

ditinggalkan oleh keturunan dari para pemeluk leluhur mereka dan umat manusia secara umum.

Kedua, hal tak terpisahkan dari faktor pertama adalah bahwa agama-agama Semitik, seperti Yahudi, Kristen dan Islam, adalah agama yang agresif yang ingin "membuat sejarah" di atas panggung dunia. Menurut penelusuran Mircea Eliade, sarjana dan begawan studi agama asal Rumania yang kemudian menjadi guru besar di Universitas Chicago, watak agama Semitik berbeda secara fundamental dengan agama arkais atau primitif. Bagi masyarakat arkais, kehidupan yang dijalani dianggap tidak punya tujuan dan makna sama sekali. Mereka ingin sesuatu yang penuh arti, kekal, indah, dan sempurna. Kegetiran dan kesulitan hidup, seperti bencana alam, wabah penyakit, dan lainnya bagi mereka tidak menjadi masalah sebab mereka sudah terbiasa menghadapinya. Hal yang membuat mereka tidak dapat mengerti adalah mengapa seluruh petualangan manusia dalam hidup ini harus berakhir dengan kematian. Inilah misteri yang tidak dapat dimengerti dan tidak diinginkan.[188] Perasaan yang menimpa masyarakat primitif ini, menurut Eliade, disebut dengan "teror sejarah" yang menggambarkan mengapa mereka kemudian sangat berhasrat terhadap mitos-mitos dan ritual-ritual, terutama mitos tentang kembali kepada keabadian.

Menurut Eliade, dengan misteri dan perasaan itu, yang terpenting bagi masyarakat arkais adalah ingin "kembali pulang" atau menyatu dengan Yang Sakral pada momen *illo tempore* ("pada waktu itu" atau "*kun fayakun*"), yakni saat alam semesta mendapatkan wujudnya. Mereka ingin keluar dari "sejarah" dan

[188] Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2006), hlm. 214. Buku ini adalah edisi terbaru dari karya Daniel sebelumnya, *Seven Theories of Religion*.

tidak ingin membuat sejarah karena yang penting bagi mereka adalah hasrat memasuki "nostalgia Surga Firdaus" dengan Yang Sakral.[189] Karena itulah masyarakat arkais tidak berkepentingan menaklukkan dan mengeksploitasi alam, tempat mereka tinggal, apalagi melakukan ekspansi tak terbatas seperti yang dilakukan orang modern. Berbeda dengan mereka, agama Yahudi Musa, Daud, dan Sulaiman adalah agama historis yang berpusat kepada Tuhan personal yang "bisa ditemukan dalam sejarah", dan memberikan makna dan tujuan dalam hidup ini. Karena itulah, dalam tradisi Yahudi, yang kemudian diikuti oleh Kristen dan Islam, ide bahwa alam dan hidup ini tidak bermakna ditarik ke pangkal pokok, yaitu Yang Sakral personal, Tuhan bangsa Israil yang menguasai alam semesta. Tuhan personal itu adalah juga "Tuhan sejarah" yang terus-menerus berperan dalam sejarah dengan melibatkan kuasa-Nya ke dalam peristiwa-peristiwa seperti penaklukan bangsa lain, peperangan, mendakwahkan agama mereka, dan lain -lain.[190] Jadi, Tuhan agama Yahudi, Kristen, dan Islam adalah "Tuhan sejarah", dan umatnya diperintahkan untuk mengelola bumi, "membuat sejarah" terus-menerus dengan cara mendorong perubahan-perubahan ke arah yang mereka anggap lebih relevan kontekstual, dan agamis.

Ketiga, faktor globalisasi dan paham keagamaan trans-nasional. Islam sendiri berasal dari Jazirah Arab, namun mayoritas Muslim Indonesia berpaham *Ahlussunnah wal Jamaah* dalam pengertian Asy'ariyah dan Syafi'iyah. Imam Abu Hasan al-Asy'ari adalah seorang sarjana yang tumbuh besar di Irak dan memiliki jaringan keilmuan di Timur Tengah dan Afrika Barat.

---

[189] *Ibid*., hlm. 213–214.
[190] *Ibid*., hlm. 216.

Sementara, Imam Syafi'i adalah seorang sarjana yang juga lahir dan tumbuh berkembang di sekitar Irak dan Mesir. Soal siapa dan kelompok Islam mana yang membawa Asy'ariyah dan Syafi'iyah ke tanah air muncul berbagai teori. Tetapi, menurut riset Alwi Shihab di Universitas 'Ayn Syams, Mesir, yang kemudian diterbitkan Mizan menjadi *Islam Sufistik*, yang membawa Mazhab Syafi'i ke Nusantara adalah anak cucu (keturunan) dari Imam Muhajir Ahmad bin Isa al-Alawi, termasuk Wali Songo.[191] Menurut Alwi, Islamisasi Nusantara yang melahirkan Asy'ariyah-Syafi'iyah dengan para pendakwah dari India atau Tiongkok (teori India dan teori Tiongkok) tidak valid dan kuat secara akademik. Data-data autentik, menurut versi Alwi Shihab, adalah keturunan Imam Muhajir Ahmad bin Isa al-Alawi yang membawa Mazhab Syafi'i ke Nusantara.[192] Merekalah dan para generasi sesudahnya yang mengembangkan Islam Sunni di Indonesia. Model keislaman Asy'ariyah dan Syafi'iyah sangat mewarnai munculnya tipologi "tradisionalis-konservatif" dan "tradisionalis-progresif".

Wahhabi, dalam catatan sejarawan Ricklefs, pertama kali menyebar di Minangkabau sejak tahun 1780-an dan semakin militan ketika berkumpul dalam sebuah gerakan Paderi melawan kaum adat atau *kaum tuo* dan Belanda sekaligus.[193] Dalam literatur Islamisasi Indonesia, Sumatera Barat dari akhir abad ke-18 hingga awal abad ke-20 dikenal sebagai sarang kaum pembaru modernis. Sementara, di Jawa, menurut Ricklefs, seiring dengan kemunculan kelas menengah baru yang memungkinkan orang

---

[191] Alwi Shihab, *Islam Sufistik* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 22–23.

[192] *Ibid*., hlm. 263.

[193] M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents*..., hlm. 12.

Jawa naik haji maka sebagian mereka mulai membawa Wahhabi pada abad ke-19.[194] Selain kaum pembaru Wahhabi, Azyumardi Azra mencatat bahwa sejak awal abad ke-20, paham pembaruan yang diusung oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha mendorong munculnya organisasi pembaru atau modernis, seperti Syarekat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam, dan *Jong Islamieten Bond*.[195] Ide-ide pembaruan atau modernisme Islam, menurut Azyumardi, datang ke Kepulauan Melayu-Indonesia salah satunya melalui majalah-majalah yang terbit di Mesir dan Timur Tengah, seperti *Al-'Urwah al-Wutsqa* yang diterbitkan oleh Abduh dan *Al-Manar* yang diterbitkan oleh Rasyid Ridha. Majalah-majalah itu masuk ke Kepulauan Melayu-Indonesia dengan empat cara: *pertama*, melalui penyelundupan; *kedua*, melalui para haji yang kembali pulang ke Indonesia setelah menunaikan ibadah haji di Makkah dan Madinah; *ketiga*, melalui para mahasiswa yang baru pulang dari Kairo, Makkah, atau Madinah; *keempat*, melalui agen-agen yang ditunjuk secara resmi.[196] Selain kedua majalah tersebut, terdapat majalah Melayu-Indonesia dengan semangat pembaruan, seperti *Al-Imam* (Singapura), *Al-Munir* (Sumatera Barat) *Al-Iqbal* (Jawa), *Al-Huda* (Singapura), *Al-Mir'ah al-Muhammadiyah* (Yogyakarta), dan *Al-Irsyad* (Pekalongan). Jurnal atau majalah-majalah ini, menurut Azyumardi, merupakan sumber penting bagi kemunculan ide-ide modernisme Islam di kalangan kaum pembaru.[197]

Setelah kemerdekaan Indonesia, ide-ide modernisme Islam *plus* gagasan dan gerakan Islamis konservatif dan revivalis-

---

[194] *Ibid.*, hlm. 14.

[195] Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 183.

[196] *Ibid.*, hlm. 184–185.

[197] *Ibid.*, hlm. 185–186, 197.

puritan masih terus masuk secara langsung ke Indonesia dalam satu arah: dari Timur Tengah ke Indonesia, yang secara umum melalui gerbong jamaah haji dan mahasiswa Indonesia yang belajar di Timur Tengah.[198] Selain Mesir dan negara Afrika lainnya, menurut Greg Fealy, Arab Saudi adalah negara yang sangat penting dalam mengirimkan ide-ide Islamisme konservatif yang tidak lagi dalam pengertian modernis reformis. Selain Universitas Islam Madinah, Universitas Ummul Quro Makkah, dan Universitas Al-Imam Muhammad bin Saud di Riyadh, Arab Saudi juga mendirikan Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) di Jakarta pada 1980 sebagai cabang dari Universitas Muhammad bin Saud Riyadh.[199] Tentu saja LIPIA adalah corong Wahhabi di Indonesia.

Di Indonesia sendiri, rekanan dari kaum revivalis-puritan adalah Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), organisasi dakwah yang didirikan oleh Muhammad Natsir pada tahun 1967.[200] Menurut Fealy, bersama dengan LIPIA, DDII memiliki peran sangat penting bagi perkembangan Salafisme puritan pada masa 1970-an hingga 1980-an. Pada periode ini, sebagai penyalur utama bantuan Arab Saudi di Indonesia, DDII memberikan beasiswa kepada para pemuda Muslim Indonesia untuk belajar di lembaga-lembaga pendidikan di Timur Tengah. DDII juga, menurut Fealy, mengampanyekan pemikiran Ikhwanul Muslimin (Sayid Quthb, Hasan al-Banna, dan lain lain) dengan cara menerjemahkan buku-buku Ikhwan ke dalam bahasa Indonesia dan mengirim para mahasiswa Universitas Al-Azhar Mesir untuk

---

[198] Greg Fealy & Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 84.

[199] *Ibid.*, hlm. 94.

[200] *Ibid.*, hlm. 98. Lihat juga Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad...*, hlm. 45.

mempelajari pemikiran dan metode organisasi Ikhwan dari tangan pertama.[201]

Pada saat yang sama, sepanjang dekade 1980-an dan awal 1990-an, muncul gerakan Tarbiyah, organisasi bawah tanah mahasiswa Muslim Indonesia yang menganut Islamisme Ikhwanul Muslimin dan pemikiran keislaman yang dekat dengan Wahhabi. Mereka tersebar di banyak kampus di Jawa, Sumatera, Kalimantan, dan Sulawesi.[202] Mereka tidak berpolitik secara terbuka dan tidak menampakkan diri di hadapan rezim penguasa Orde Baru dan pimpinan perguruan tinggi, juga melakukan kegiatan secara sembunyi-sembunyi. Kelak, para aktivis Tarbiyah membentuk organisasi mahasiswa bernama KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia) pada April 1998,[203] dan para aktivisnya mengampanyekan Islamisme dalam kajian-kajian LDK (Lembaga Dakwah Kampus) di kampus-kampus negeri dan swasta di tanah air.[204] Pada Agustus 1998, para pimpinan gerakan Tarbiyah mendirikan partai bernama Partai Keadilan (PK), yang

---

[201] Greg Fealy & Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah...*, hlm. 98.

[202] *Ibid.*, hlm. 110. Selain dua karya Greg Fealy, beberapa karya akademik yang menjelaskan pertumbuhan dan perkembangan Islamisme atau Islam politik di Indonesia, terutama di kampus-kampus, karena pengaruh angin keagamaan dan politik di Timur Tengah, dapat dibaca pada Jamhari & Jajang Jahroni [Ed.], *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (2004), M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (2005), Ahmad Syafi'i Mufid [Ed.], *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (2011), Yon Machmudi, *Partai Keadilan Sejahtera: Wajah Baru Islam Politik Indonesia* (2005) dan *Islamising Indonesia: The Rise of Jamaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)* (2008), Bilver Singh & Zuly Qodir, *Gerakan Islam Non-Mainstream dan Kebangkitan Islam Politik di Indonesia* (2015), Muhammad Ridho Agung, *Strategi Marketing Ideologi Islam Transnasional: Melacak Akar Pergerakan Mahasiswa Generasi Y dan Z di Perguruan Tinggi Yogyakarta* (2019), Muhammad Zaki Arrobi, *Islamisme ala Kaum Muda Kampus: Dinamika Aktivisme Mahasiswa Islam di Universitas Gadjah Mada dan Universitas Indonesia Era Pasca-Soeharto* (2020), dan lain–lain.

[203] Greg Fealy & Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah...*, hlm. 111.

[204] Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad...*, hlm. 51–56.

kemudian pada 2004 namanya berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS).[205]

Pada tahun 2000, Ja'far Umar Thalib mendirikan Laskar Jihad (LJ) lengkap dengan pasukan paramiliter yang kelak terlibat aktif dalam konflik berdarah "Islam *versus* Kristen" di Ambon, Maluku. Bagi para pejuang LJ, bumi Maluku adalah "medan jihad" dan Ja'far sendiri kemudian menegakkan "hukum syariat Islam", seperti mencambuk pelaku maksiat dan menegakkan hukum rajam. Ja'far sendiri, sebagai pemimpin tertinggi LJ, adalah orang Surabaya keturunan Hadramaut, Yaman, yang mengenyam pendidikan di sekolah Al-Irsyad Surabaya, Persis Bangil, LIPIA Jakarta, kemudian pergi ke Pakistan untuk belajar di Institute Islam Maududi Lahore. Selama di Pakistan inilah Ja'far, dengan sukarela, pergi ke Afghanistan untuk ikut bergabung dengan pasukan Mujahidin Afghanistan[206] melawan tentara Uni Soviet. Kelak, ada cukup banyak orang Indonesia alumni perang Afghanistan dan perang-perang di Timur Tengah lainnya yang terlibat dalam tindakan radikalisme dan terorisme di tanah air.

Setelah tumbang rezim Orde Baru pada 1998, segera banyak muncul partai politik Islam dan ormas Islam, seperti FPI (tahun 1998), Forum Komunikasi Ahlusunnah Wal Jama'ah (tahun

---

[205] Anthony Bubalo, Greg Fealy, Whit Freemason, *PKS dan Kembarannya: Bergiat Jadi Demokrat di Indonesia, Mesir, dan Turki* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2012), hlm. 50. Greg Fealy & Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah*..., hlm. 111. Selain dua buku Greg Fealy tersebut, karya-karya akademik tentang PKS dilakukan oleh Yon Machmudi melalui dua karyanya, *Partai Keadilan Sejahtera: Wajah Baru Islam Politik Indonesia* (Bandung: Harakatuna Publishing, 2005) dan *Islamising Indonesia: The Rise of Jamaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)* (Australia: ANU E Press, 2008). Juga, karya Aay Muhamad Furkon, *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Teraju, 2004), dan Burhanuddin Muhtadi, *Dilema PKS, Suara dan Syariah* (Jakarta: KPG Gramedia, 2012).

[206] Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad*..., hlm. 7, 84–94.

2000), Laskar Jihad (tahun 2000), Laskar Mujahidin Indonesia (tahun 2000), Majelis Mujahidin Indonesia (tahun 2000), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (tahun 2000), dan lain-lain. Bersama-sama dengan PKS, ormas-ormas Islam itu mengampanyekan formalisasi syariat pada level negara, mendukung model NKRI Bersyariah, dan bahkan secara maksimal mendukung bentuk "Neo-Negara Islam". Kelompok-kelompok inilah yang disebut oleh Tim Peneliti PPIM (Pusat Penelitian Islam dan Masyarakat, 2004) UIN Jakarta sebagai "gerakan Salafi radikal"; M. Syafi'i Anwar menyebutnya sebagai "gerakan Salafi militan"; Haedar Nashir menyebutnya sebagai "Islam ideologis", "Islam politik", "Islam syariat", dan "*salafiyah* ideologis"; Noorhaidi Hasan menyebutnya sebagai "Islamis-konservatif", atau "Islam ideologis", atau "Salafi Jihadis transnasional", atau "Salafi kontemporer"; Zuly Qodir menyebutnya sebagai "Wahhabi-Salafi" dan "Salaf Jihadis"; Rubaidi menyebutnya sebagai "konservatif-Islamis"; dan lain-lain.

Istilah-istilah yang dibuat kaum akademisi tersebut, dalam beberapa hal, tidak bisa diterima oleh mereka yang tersinggung oleh istilah yang mereka anggap "pejoratif" dan "menghakimi". Istilah dan tipologi tersebut seolah "meneror" dan membentuk "citra negatif" tentang mereka. Dalam hal paham keislaman tentang pentingnya kembali "kepada al-Qur'an dan Sunnah", keberatan dan ketersinggungan mereka dapat diterima dan dipahami. Tetapi, kategorisasi yang dibuat kaum akademisi tersebut, menurut saya, sesungguhnya lebih berfokus pada paham dan gerakan politik mereka, bukan semata teologis. Jadi, bagi para akademisi, tipologi itu menggambarkan paham keagamaan dan kegiatan politik sekaligus. Sayangnya, gerakan

politik mereka berbenturan atau "tabrakan" dengan ideologi negara dan fakta pluralitas agama dan budaya masyarakat Indonesia. Bagi kaum akademisi, para penganut tipologi itu sudah tidak lagi menghormati para pendiri bangsa yang sudah merumuskan secara sepakat tentang Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika, dan dianggap hendak "memusnahkan" kekayaan kebudayaan Indonesia yang sangat majemuk. Karena ini adalah problem teologi yang terkait erat dengan aktivitas politik maka seiring dengan fakta kekalahan politik, minimnya dukungan masyarakat terhadap ide-ide teokrasi, dan berubahnya konstelasi politik secara perlahan berubah pula sebagian pemahaman keagamaan dan politik mereka yang kelak menyebabkan perubahan kategorisasi dan tipologi.

Keempat, faktor internal. Kaum *Nahdliyin*, misalnya, membaca kitab-kitab kuning (klasik): tafsir, fiqh, dan tasawuf, lalu mereka menghubungkan bacaan itu dengan dunia sekitarnya. Begitu pula Muhammadiyah, Persis, atau akademisi UIN dan IAIN, mereka membaca al-Qur'an, hadits, dan khazanah keislaman, kemudian menghubungkan bacaan dan tafsir mereka dengan realitas dunia. Pembacaan dan penafsiran khazanah internal intelektual mereka—apakah konservatif atau progresif—juga turut melahirkan model-model pemahaman teologis-antropologis seperti dalam beragam tipologi yang sudah diuraikan sebelumnya.

Hal menarik dari beragam tipologi adalah intensitas kontak dengan dunia yang lebih luas dan adanya perubahan sosial-politik, baik nasional maupun global. Pada akhir abad ke-19 hingga pertengahan abad 20, secara umum yang menonjol adalah dua kategori: tradisionalis dan modernis. Beberapa sarjana luar,

seperti MB. Hooker, menyebut istilah "Islam pribumi" atau "Islam lokal Indonesia", tetapi masih dalam kategori lanskap tradisionalisme atau modernisme Islam. Beragam tipologi yang berkembang luas dan variatif muncul setelah Muslim Indonesia melakukan kontak dengan dunia Muslim lain atau dunia Barat secara lebih luas. Kelompok-kelompok "Islam politik" atau "Islam skripturalis" atau "revivalis-puritan" dengan berbagai variannya muncul setelah mereka kontak dengan kelompok-kelompok "Islam politik" yang bergolak di Timur Tengah, Asia Tengah, dan Afrika Utara sejak tahun 1960-an. Sebaliknya, kelompok "Islam progresif" atau "Islam substansialis" atau "Islam liberal" dan berbagai variannya muncul setelah mereka kontak dengan "pembaruan pemikiran" yang terjadi di Mesir atau dengan para sarjana Barat ahli Islam di universitas-universitas AS, Kanada, dan Eropa Barat sejak tahun 1980-an.

Tabel 1.

Tipologi Islam Indonesia Modern: Teologis, Sosio-Antropologis, dan Politis Periode 1960–2021

Tahun	Penulis	Tipologi	Kategori
1960	Clifford Geertz	Konservatif *vs* modern, agama totalistik *vs* agama terbatas, Islam sinkretik *vs* Islam murni, adat dan skolastikisme vs pragmatisme dan radikalisme.	Teologis-antropologis

1995	Martin van Bruinessen	Islam tradisional, Islam reformis, Islam liberal, Islam politik radikal.	Teologis-politis
1999	Greg Barton	Tradisionalis, modernis, neo-modernis.	Teologis
2001	Howard M. Federspiel	Islam ideologis, Muslim nominal, Muslim puritan, Muslim tradisional, Muslim modernis.	Teologis
2002	MB. Hooker	Islam tradisionalis, modernis, konservatif, liberal, fundamentalis, Islam pribumi, Islam praktis, Islam rasional.	Teologis-sosiologis
2012	M.C. Ricklefs	Modernis, tradisionalis, Wahhabi-revivalis, Wahhabi-dakwahis.	Teologis
2013	Martin van Bruinessen	Islam reformis, Islam fundamentalis, Islam militan, Islam radikal, Islam sempalan.	Teologi-politis
1963	Deliar Noer	Tradisionalis, modernis.	Teologis-politis

1986	Fachry Ali dan Bahtiar Effendi	Tradisionalisme Islam, modernisme Islam, pemikiran baru: neo-modernisme, sosialisme-demokrasi, internasionalisme/ universalisme Islam modernisme.	Teologis-sosiologis
1989	Alfian	Islam tradisional, Islam modernis, Muslim tradisionalis-konservatif, puritan-revivalis-fanatik.	Teologis
1995	Harun Nasution	Tradisionalis, modernis, Islam rasional.	Teologis
1995	M. Syafi'i Anwar	Formalistik, substantivistik, transformatif, totalistik, idealistik, realistik.	Teologis-politis
1995	Budhy Munawar-Rachman	Islam rasional Harun Nasution dan Djohan Effendi, Islam peradaban Nurcholish Madjid dan Kuntowijoyo, Islam transformatif Adi Sasono dan Dawam Rahardjo.	Teologis-sosiologis

1995	Moeslim Abdurrahman	Modernisme Islam, universalisme Islam, Islam sosial, Islam transformatif.	Teologis dan sosio-antropologis
2001	Nur Khalik Ridwan	Islam borjuis (pedagang-perkotaan), Islam modernis, Islam proletar (petani-pedesaan), Islam tradisionalis.	Teologi dan sosio-antropologis
2002	Mujamil Qomar	NU antisipatif, NU ekletik, NU divergen, NU integralistik, NU responsif.	Teologis, sosiologis, dan politis
2006	Noorhaidi Hasan	Islamis konservatif, Islam politik/ Islamisme, Islam reformis-modernis, Islam tradisionalis/ Muslim tradisional konservatif, Islamis-konservatif, Islam murni, Salafi Sururi dan Non-Sururi, Salafi kontemporer, Salafi Jihadis internasional, Salafi transnasional, Salafi Yamani, Salafi Quthbi, Salafi Kariji.	Teologis-politis

2007	Haedar Nashir	Islam tradisional, Islam reformis/ modernis, Islam liberal, Islam integral/Islam revivalis, Islam sekuler modernis, Islam *Salafiyah*, Islam salafisme, Salafi Haraki dan Yamani, Islam revivalis (revivalis-gradualis, neo-fundamentalis, revivalis revolusioner, revivalis mesianis), Islam ideologis/ Islam politik/Islam syariat/salafiyah ideologis.	Teologis-politis
2008	Rumadi	Islam tradisionalis, Islam modernis, post-tradisionalisme Islam, neo-modernisme Islam, Islam liberal, Islam skriptualis/ formalistik, Islam ideologis, Islam emansipatoris.	Teologis-sosiologis-politis
2010	Zuly Qodir	Islam liberal progresif, Islam liberal radikal, Islam liberal moderat, Islam liberal transformatif.	Teologis-sosiologis

2014	Najib Burhani	Muhammadiyah Islam progresif, Muhammadiyah Islam murni.	Teologis-sosiologis
2016	Najib Burhani	Muhammadiyah Jawa/kultural, Muhammadiyah purifikatif/ orientasi syariat.	Teologis dan sosio-antropologis
2016	Najib Burhani	Muhammadiyah puritan, Muhammadiyah Salafis, Muhammadiyah progresif.	Teologis-sosiologis
2020	M. Hilali Basya	Muhammadiyah aristokrat santri, Muhammadiyah aristokrat sekuler, Muhammadiyah pedagang, Muhammadiyah Salafi reformis, Muhammadiyah Salafi revivalis/ konservatif, Muhammadiyah progresif.	Teologis-sosiologis-politis
2021	Rubaidi	NU konservatif-Islamis, NU moderat, NU progresif, NU liberal.	Teologis-politis

F. Penutup

Semakin intens kaum Muslim berjumpa dan berinteraksi secara global dan transnasional maka semakin memungkinkan

munculnya banyak varian-varian dan tipologi pemikiran teologis dan sosio-antropologis. Semakin sering terjadi perubahan sosial dan politik—nasional dan internasional—maka semakin niscaya terjadinya pergeseran tipologi. Karena itulah, para ahli sosiologi agama memperlakukan agama sebagai "fakta sosial" atau "ideologi sosial" yang kehadiran dan eksistensinya terkait erat dengan perkembangan dan perubahan sosial.[207] Watak agama, pada dirinya sendiri, memang independen. Pada level watak dasarnya ini, misalnya, Islam disebut sebagai "*normative Islam*", yakni Islam sebagaimana tertulis di dalam teks-teks: al-Qur'an, hadits, dan tulisan-tulisan ulama. Tetapi, karena Islam dipraktikkan maka muncullah "*practised Islam*": Islam yang diamalkan dan hidup dalam konteks sosial, budaya, dan politik. Islam yang dipahami dan dipraktikkan inilah yang harus bergumul dengan dinamika sosial, budaya, dan politik. Islam yang dipraktikkan ini memiliki daya untuk mendorong perubahan sosial sehingga Islam menjadi "progresif" dan "modern", namun sebaliknya, dapat juga bahwa ia tidak mampu berbuat apa-apa dalam perubahan sosial yang sedang terjadi, atau bahkan menahan proses perubahan sosial sehingga Islam menjadi "konservatif" atau "defensif". Dalam dinamika dan perubahan sosial yang terus terjadi inilah, tipologi dan kategorisasi tersebut dapat berubah dan bergeser, tergantung kepada aktor-aktor agama dalam beradaptasi, merespons, dan memberi reaksi. Kelompok-kelompok yang sebelumnya masuk dalam kategori "modernis, maju, terbuka, dan toleran" dapat bergeser menjadi defensif dan konservatif. Sebaliknya, kelompok yang dulu dianggap "konservatif, jumud,

[207] Taufik Abdullah, "Pengantar: Islam, Sejarah, dan Masyarakat" dalam Taufik Abdullah [Ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor, 1987), hlm. 12.

dan tertutup" dapat bergerak menjadi maju, progresif, bahkan liberal. Di masa mendatang, perubahan dan pergeseran tipologi pemahaman teologis dan sosio-antropologis akan terus terjadi. Tidak pernah statis.

Dengan gambaran itu, terdapat beberapa tipologi dan label yang sudah tidak tepat dan tidak relevan lagi. Citra, label, dan tipologi adalah tiga hal yang menunjukkan konteks ruang-waktu dan semangat zaman (*Zeitgeist*) saat itu dan model intelektual yang berkembang pada masa tipologi dan label itu dibuat. MB. Hooker, misalnya, ketika membuat riset tentang fatwa-fatwa keislaman yang diproduksi oleh NU, Muhammadiyah, Persis, dan MUI dari tahun 1950-an hingga 1990-an, menemukan bahwa tipologi "tradisionalis", "modernis", "konservatif", dan "fundamentalis", sudah tidak akurat, tidak tepat, dan tidak relevan lagi karena kerumitan dan kompleksitas cara berpikir keagamaan empat lembaga tersebut yang tidak bisa dimasukkan hanya dalam satu "kotak sempit".[208] NU yang sering dianggap tradisional ternyata beberapa fatwa yang dihasilkannya menunjukkan modern. Sebaliknya, Muhammadiyah atau Persis yang modernis ternyata beberapa fatwa yang mereka hasilkan malah cenderung literalistik dan konservatif. Jika kembali ke pertanyaan awal, apakah tipologi dan label-label itu masih relevan atau masih dibutuhkan, jelas secara akademik masih dibutuhkan untuk memahami Islam Indonesia dengan klasifikasi dan argumen yang bisa dipahami, minimal bagi sarjana yang membuat tipologi itu, meskipun tidak semua orang dapat menerimanya. Hal yang harus diperhatikan dengan cermat adalah menghindari pelabelan yang cenderung pejoratif dan merendahkan. Mungkin penting

[208] MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia*..., hlm. 116 dan 308.

untuk memunculkan istilah-istilah baru yang lebih netral dan dapat diterima. Tipologi dan label itu juga harus disertai dengan klasifikasi yang ketat dan referensi yang objektif, bukan subjektif. Misalnya, kata "fundamentalisme agama" secara objektif merujuk kepada pengertian teologis. Mengapa sekarang digunakan dalam pengertian "politis"? Dan, begitu seterusnya. Harus ada penjelasan akademik-objektif.

Akhirul kalam, harus juga dipahami bahwa "diri utuh manusia" yang rumit dan kompleks tidak akan menempatkan seorang Muslim untuk hanya menganut satu tipologi secara ketat dan rigid. Seorang "Muslim tradisionalis" dalam beragama sesungguhnya ia adalah seorang modernis dalam hal-hal yang bersifat sekuler dan beberapa hal yang bersifat keagamaan. Tidak mungkin sepenuhnya ia seorang tradisionalis. Sebaliknya, seorang "Muslim modernis" sejatinya ia juga seorang "tradisionalis" ketika menjalani kehangatan spiritualitas, berbakti kepada Tuhan, dan ketika ia masih menghargai tradisi dan adat istiadat Indonesia yang ia anggap baik. Kompleksitas manusia dengan segala kerumitan fisik, fisiologis, mental, dan spiritualitasnya sesungguhnya tidak bisa "dipenjara" hanya dalam satu "kotak" atau satu "tipologi" akademik. Jika kita membuat "pembelahan-pembelahan" pada diri manusia yang rumit dan kompleks maka yang bisa dipotret oleh dunia akademik adalah satu atau beberapa bagian kecenderungan yang dominan. Sedangkan manusia masih menyimpan beberapa celah bagian dalam dirinya yang mungkin berbeda dari belahan lain yang dominan.

G. Referensi

Abdullah, M. Amin. 2020. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman*. Yogyakarta: Ircisod.

------------. 2021. *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka.

Abdullah, Taufik [Ed.]. 1987. *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor.

Abdurrahman, Moeslim. 1995. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Alfian. 2010. *Politik Kaum Modernis: Perlawanan Muhammadiyah terhadap Kolonialisme Belanda*. Jakarta: Al-Wasat Publishing House.

Ali, A. Mukti. 1998. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Ali, Fachry & Bahtiar Effendi. 1986. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.

Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.

Azra, Azyumardi. 2002. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.

Bahtiar, Hasnan. 2016. "Generasi Muhammadiyah Progresif". Https//islambergerak.com, 28 April. Diakses pada 20 Agustus 2021.

Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo–Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina.

Basya, Hilali. 2020. *Muhammadiyah dan Salafisme di Masa Transisi Demokrasi Indonesia: Perlawanan Cendekiawan Muhammad terhadap Revivalisme Islam*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Bruinessen, Martin van [Ed.]. 2013. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*. Singapore: ISEAS Publishing.

Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Bandung: Mizan.

------------. 2013. *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*. Yogyakarta: Penerbit Gading.

Bubalo, Anthony, Greg Fealy, Whit Freemason. 2012. *PKS dan Kembarannya: Bergiat Jadi Demokrat di Indonesia, Mesir, dan Turki*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Burhani, Ahmad Najib. 2016. *Muhammadiyah Berkemajuan: Pergeseran dari Puritanism ke Kosmopolitanisme*. Bandung: Mizan.

------------. 2016. *Muhammadiyah Jawa*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Darwis, Ellyasa KH [Ed.]. 1994. *Gus Dur, NU, dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta, LKiS.

Fealy, Greg & Anthony Bubalo. 2007. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Fealy, Greg & Greg Barton. 2010. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS.

Federspiel, Howard M. 2004. *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923–1957)*. Jakarta: Serambi.

Filsafat, Lembaga Studi Agama dan. 1989. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF.

Furkon, Aay Muhamad. 2004. *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Teraju.

Geertz, Clifford. 2013. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Hasan, Noorhaidi. 2008. *Laskar Jihad: Islam Militan dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: LP3ES.

Hasyim, Syafiq. 2018. *Islam Nusantara dalam Konteks: Dari Multikulturalisme hingga Radikalisme*. Yogyakarta: Penerbit Gading.

Hidayat, Komaruddin. 2018. *Iman yang Menyejarah: Memeluk Agama, Kebutuhan Menemukan Pijakan*. Jakarta: Noura Books.

Hooker, MB. 2002. *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Teraju.

Jabali, Fuad & Jamhari. 2002. *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. Tangerang: Logos.

Khaeruman, Badri. 2005. *Islam Ideologis: Perspektif Pemikiran dan Peran Pembaruan Persis*. Jakarta: Misaka Galiza.

Koentjaraningrat. 2015. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.

Lapidus, Ira M. 2000. *Sejarah Sosial Ummat Islam (Bagian Satu)*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.

Machmudi, Yon. 2005. *Partai Keadilan Sejahtera: Wajah Baru Islam Politik Indonesia*. Bandung: Harakatuna Publishing.

------------. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jamaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Australia: ANU E Press.

Mu'ti, Abdul [Ed.]. 2016. *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.

Muhtadi, Burhanuddin. 2012. *Dilema PKS, Suara dan Syariah*. Jakarta: KPG Gramedia.

Mulkhan, Abdul Munir. 2002. "Muhammadiyah Terbuka pada Tradisi". *Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 1, Thn XII.

Munawar-Rachman, Budhy. 1995. "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia". *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. 6, No. 3.

Nafis, Muhammad Wahyuni, dkk. [Ed.]. 1995. *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. HLM. Munawir Sjadzali*. Jakarta: Paramadina.

Nashir, Haedar. 2002. "Perdebatan Dakwah Kultural dalam Muhammadiyah". *Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 1, Thn XII.

------------. 2007. *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Jakarta: PSAP.

Nasr, Seyyed Hossein. 1987. *Traditional Islam in Modern World*. Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies.

Nasution, Harun. 1986. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press.

------------. 1995. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan.

Noer, Deliar. 1982. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942*. Jakarta: LP3ES.

Pals, Daniel L. 2006. *Eight Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Peacock, James L. 1978. *Purifying The Faith: The Muhammadijah Movement In Indonesian Islam*. California: Cummings Publishing Company.

Qodir, Zuly. 2010. *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991–2002*. Yogyakarta: LKiS.

Qomar, Mujamil. 2002. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan.

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago: The Chicago University Press.

------------. 1989. *Neo-Modernisme Islam: Metode dan Alternatif*. Bandung: Mizan.

Ricklefs, M.C. 2012. *Islamisation and Its Opponents in Java*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Ridwan, Nur Khalik. 2001. *Islam Borjuis dan Islam Proletar*. Yogyakarta: Galang Press.

Rubaidi. 2021. *Kelas Menengah dan Gerakan Islamisme*. Malang: Intrans Publishing.

Rumadi. 2008. *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU.* Cirebon: Fahmina Institute.

Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik*. Bandung: Mizan.

Siradj, Said Aqiel. 2015. *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*. Jakarta: LTN NU.

Suarni. 2016. "Pembaharuan Pemikiran Keagamaan: Studi terhadap Pemikiran Fazlur Rahman". *Jurnal Substansia*, Vol. 18, No. 1/April.

Woodward, Mark R. [Ed.]. 1998. *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.

Yasin, Suparman & Yana Sutiana. 2019. *Kultur Islam Nusantara: Dari Masa Klasik hingga Masa Modern*. Bandung: Pustaka Setia.

Wawancara

Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta 27 Mei 2018.

Wawancara dengan Said Aqiel Siraj, Jakarta 26 Mei 2021.

Wawancara dengan Najib Burhani, Jakarta 19 Juni 2021.

Bab 1
"Teologi Mendalam" (*Depth Theology*) dan "Islam Mendalam" (*Depth Islam*): Abraham Joshua Heschel dan Abdurrahman Wahid Membincang Pluralisme Agama

A. Pendahuluan

Artikel ini akan mengurai ide pluralisme agama pada dua tokoh yang sangat penting dalam tradisi Yudaisme dan Islam. Abraham Joshua Heschel (1907–1972) adalah rabbi Yahudi terkemuka dan Guru Besar Yudaisme yang sangat dihormati di Amerika. Sementara, Abdurrahman Wahid (1940–2009), yang dikenal dengan panggilan Gus Dur, adalah mantan presiden Indonesia keempat dan tokoh Islam Indonesia yang paling menonjol dalam memperjuangkan pluralisme untuk Indonesia modern. Kedua figur ini menarik untuk diperbandingkan karena memiliki banyak kesamaan, di samping sedikit perbedaan. Secara genealogis, keduanya adalah "ningrat" dalam tradisi masing-masing. Secara ekstrem, Heschel memiliki silsilah yang terhubung dengan rabbi-rabbi Yahudi terkemuka di Abad

Pertengahan, bahkan terhubung dengan (Raja) Nabi Daud As. Sementara, Gus Dur juga memiliki silsilah yang terhubung dengan wali-wali penyebar Islam di Jawa, terutama Sunan Ampel, yang memiliki silsilah hingga Nabi Muhammad Saw. Keduanya merupakan tokoh agama yang lahir dan besar dalam lingkungan tradisionalisme yang kuat: Heschel dalam tradisi Hasidisme, Gus Dur dalam lingkungan NU. Namun, mereka melampaui (*beyond*) basis tradisi mereka sendiri dengan tetap berpijak pada akar-akar tradisi itu. Selain sebagai pemikir dan cendekiawan yang sangat subur dalam melahirkan banyak tulisan, keduanya juga aktivis kemanusiaan dalam pengertian yang sesungguhnya. Meskipun minor, Heschel pernah mempelajari Islam, riwayat Nabi Muhammad Saw., bahasa dan kebudayaan Arab, serta berteman baik dengan Henry Corbin, ahli Islam terkemuka dari Prancis.[209] Sementara, Gus Dur sangat terpukau dengan novel-novel karya Chaim Potok, seorang novelis dan rabbi Yahudi Amerika berpengaruh.[210] Ketika belajar di Irak (1966–1970), Gus Dur berteman dekat dengan Ramin, seorang Yahudi dari komunitas kecil Yahudi Irak, dan belajar Yudaisme darinya selama beberapa tahun.[211] Semasa menjadi Ketua Umum PBNU, Gus Dur juga memiliki hubungan dekat dengan tokoh-tokoh Yahudi Israel hingga menariknya menjadi salah satu anggota Institut Simon Peres (1997). Pada 2007, Gus Dur juga menerima *Medal of Velour*

[209] Seth Ward, "Islam, Muhammad, and Muslim-Jewish Interaction in Abraham J. Heschel's Writing" dalam Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham, Philosophy, Theology, and Interreligious Dialogue* (Wiesbaden: Harroassowitz Verlag, 2009), hlm. 209. Lihat juga Paul B. Fenton, "Henry Corbin and Abraham Abraham J. Heschel" dalam Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham*..., hlm. 102–111.

[210] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 403–404.

[211] Greg Barton, *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Equinox Publishing Indonesia, 2007), hlm. 99.

(Medali Keberanian) dari *Simon Wiesenthal Center*, Los Angeles, AS, karena keberaniannya membela perdamaian dan pluralisme bagi Indonesia.

B. Mengenal Sekilas Abraham Joshua Heschel

Sebagai tokoh agama, cendekiawan, dan budayawan, Gus Dur sudah sangat terkenal di tanah air. Setidaknya, ada empat karya awal pokok yang menelusuri seluruh kehidupan Gus Dur: *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* karya Greg Barton, *Tabayun Gus Dur*, *Zaman Baru Islam Indonesia*, *Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat* karya Dedy Djamaluddin Malik & Idi Subandy Ibrahim, dan *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* juga karya Greg Barton. Edisi Indonesia karya Barton tersebut diterbitkan oleh *LKiS* Yogyakarta pada 2003 dengan judul yang sama. Terdapat puluhan bahkan ratusan buku dan artikel yang mengulas aspek dari Gus Dur, yang—dalam aspek biografi—sebagiannya merujuk kepada empat karya itu. Saya tidak akan menceritakan lagi kisah hidup Gus Dur.

Sebaliknya, Heschel mungkin kurang dikenal oleh pembaca Indonesia. Jadi, izinkan saya menjelaskan secara singkat sejarah hidupnya. Garis keturunan keluarganya menegaskan lingkungan dan tradisi Yahudi Ortodoks tempat ia dibesarkan. Abraham Joshua Heschel lahir 11 Desember 1907, sebagai anak bungsu dari Rabbi Mosche Mordecai Heschel dan Rivka Reizel (Rebecca) Perlow Heschel. Kedua orang tuanya adalah keturunan dari dinasti rabbi yang sangat terkemuka, yang asal-usulnya sampai ke abad ke-15. Dari pihak ayahnya, leluhur Heschel yang paling terkemuka meliputi: Rabbi Dov dari Mezritch (w. 1772),

murid pertama dan penerus Baal Shem Tov (w. 1760), pendiri Hasidisme; Rabbi Abraham Joshua Heschel, juga dikenal sebagai "Apter Rav" (wafat 1825), Rabbi Israel Friedman dari Ruzhin (w. 1850), diakui sebagai pangeran Hasidisme. Dari pihak ibunya, nenek moyangnya termasuk Rabbi Pinchs dari Koretz (w. 1791) dan Rabbi Levi Yitzhak dari Berdichev (w. 1809).[212]

Heschel lahir di Warsawa, Polandia, sebuah kota metropolis di mana agama Yahudi berkembang dalam berbagai bentuk. Warsawa adalah pusat kota negeri Polandia, yang dari tahun 1815 hingga 1915 menjadi milik Kekaisaran Rusia, meskipun semua provinsi di wilayah Polandia saat itu menikmati otonomi penuh dari kekuasaan rezim Tsar. Komunitas Yahudi di wilayah itu terus meningkat menjadi yang terbesar dan paling signifikan di Eropa. Pada tahun 1917, ketika Heschel berusia sepuluh tahun, orang Yahudi terdiri dari 41 persen populasi Warsawa, yang ikut memperkuat kemajemukan kelompok-kelompok agama dan kaum sekuler. Keluarga Hasidik Heschel termasuk yang paling tradisional. Selama bertahun-tahun, ribuan pengungsi Yahudi "hijrah" ke Warsawa. Ada yang tetap mempertahankan cara hidup religius, ada juga yang membawa semangat duniawi.

Di Warsawa, Hasidisme[213] merupakan kelompok terbesar di antara orang-orang Yahudi yang taat. Pada tahun 1880, mereka

---

[212] Waldemar Szczerbinski, "Poland and Christianity in Abraham J. Heschel's Life and Thought" dalam Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham...*, hlm. 11.

[213] Hasidisme, kadang dieja *Chassidism*, dan juga dikenal sebagai Yudaisme Hasidik, adalah sub-kelompok Yudaisme Haredi yang muncul sebagai gerakan kebangkitan spiritual di wilayah Ukraina Barat kontemporer selama abad ke-18, dan menyebar dengan cepat ke seluruh Eropa Timur. Saat ini, sebagian besar jamaahnya tinggal di Israel dan AS. Israel Ben Eliezer atau Baal Shem Tov dianggap sebagai bapak pendirinya, dan murid-muridnya mengembangkan dan menyebarkannya. Hasidisme terkenal karena konservatisme religius dan sosial serta doktrin tentang pengasingan sosial (Islam: *'uzlah*). Para anggotanya mematuhi praktik-praktik keagamaan Yahudi Ortodoks, termasuk

memiliki dua pertiga dari 300 sinagog resmi yang disetujui, dan memiliki banyak *Shtibl* (rumah doa dan ruang belajar). Tidak lama kemudian, kaum Yahudi *Mitnagdim* (kelompok orang Yahudi tradisional yang curiga terhadap apa yang mereka anggap "beragama berlebihan" kaum Hasidik dalam hal doa dan ekstase) tiba berbondong-bondong ke Polandia dari berbagai bagian Eropa Timur.[214] Penting untuk dicatat bahwa lingkungan sekitar Heschel mengalami krisis pada saat ia mencapai usia remaja. Kondisi khusus yang dihadapi komunitas Yahudi pada periode waktu itu di Warsawa, ketika Heschel tumbuh sebagai remaja, tidak kondusif dan tidak stabil akibat perang dunia yang berkecamuk.

Leluhur Heschel juga memiliki nama yang sama: Rabbi Abraham Joshua Heschel (1748–1825), seorang rabbi terkemuka di Polandia. Lima generasi Heschel membawa marga "Heschel". Leluhur Heschel itu dipanggil juga dengan sebutan "Apter Rav" karena ia menjalankan otoritas hukum dari komunitas rabbi atau *Rav*. Ia dihormati karena keterampilan diplomatik dan kedalaman spiritualnya. Rabbi Heschel dari Apt pernah menengahi perselisihan di antara para pemimpin Hasidik selama periode konflik yang cukup ekstrem. Setelah kematian pendirinya, Baal Shem Tov, Rabbi Heschel dari Apt menjadi juru bicara generasi Hasidik ketiga.[215] Dalam tradisi Yahudi, Rabbi dari Apt dianggap sebagai pemimpin spiritual yang menegaskan dirinya sebagai tokoh yang "baik hati seperti Abraham, ayah dari orang-orang Yahudi, sebagai guru agung Yosua, penerus Musa, dan orang

memiliki gaya pakaian khusus dan penggunaan bahasa Yiddish, yang saat ini hampir secara eksklusif dikaitkan dengan Hasidisme.

[214] Edward Kaplan & Samuel Dresner, *Abraham Joshua Abraham: Prophetic Witness* (USA: Yale University Press, 1998), hlm. 2.

[215] *Ibid.*, hlm. 5.

yang sangat terpelajar sebagaimana leluhurnya, Rabbi Joshua Heschel dari Krakow (wafat 1664). Berikut ini adalah silsilah marga Heschel:

Keluarga Heschel berasal dari Medzibozh (dalam bahasa Polandia: Miedzyborz), tempat Apter Rav dimakamkan di sebelah Baal Shem Tov. Heschel mengenang:

> Saya lahir di Warsawa, Polandia, tetapi masa indah kanak-kanak saya adalah di Medzibozh (kota kecil di provinsi Podolia, Ukraina), tempat Baal Shem Tov, pendiri gerakan Hasidik, tinggal selama 20 tahun terakhir dalam hidupnya. Dari sanalah ayah saya berasal, dan ia terus menganggapnya sebagai rumahnya.

Menurut Heschel, seperti dikutip oleh Kaplan, identitas awalnya terbentuk dari fantasi latar belakang ini:

> Kota kecil yang sangat jauh dari Warsawa, namun begitu dekat, adalah tempat imajinasi kekanak-kanakan saya melakukan banyak perjalanan. Setiap langkah yang diambil dalam perjalanan adalah jawaban dari sebuah doa, dan setiap batu adalah kenangan akan keajaiban. Saya selalu terkenang tentang sebagian besar kejadian menakjubkan yang diceritakan ayah saya, baik yang terjadi di Medzibozh atau terinspirasi oleh orang-orang misterius yang tinggal di sana.

Kakek Heschel, yang juga bernama Abraham Joshua Heschel (1832–1881), adalah orang yang sangat mencintai marga Heschel. Ia mendirikan "kerajaan" keluarganya di Medzibozh, di mana ia menjadi rabbi. Ayah Heschel, Rabbi Moshe Mordecai (1873–1916), lahir di sana, begitu pula paman dan bibinya.[216]

Mordecai kemudian menikahi Rivka Rezel Perlow Heschel[217] (1874–1942), putri Rabbi Jacob Perlow (1847–1902), yang juga seorang guru Hasidik. Meskipun lahir di Polandia, Rabbi Perlow dibesarkan di rumah kakek dari pihak ibu, Shlomo Hayim dari Koidanov (1797–1862), seorang rabbi Lithuania yang hebat. Pada usia 15 tahun, kakek Heschel, yaitu Perlow, menikah dengan keturunan Rabbi Levi Yithzak dari Berditchev, seorang mistikus, sarjana Talmud, dan pencinta kemanusiaan yang menjunjung

---

[216] *Ibid.*, hlm. 6.

[217] Melalui silsilah yang rumit, leluhur dari pihak ayah Abraham J. Heschel menikah dengan leluhur dari pihak ibu Abraham J. Heschel yang sama-sama memiliki nama akhir "Abraham J. Heschel". Karena itu, para leluhur dari ibunya juga memiliki nama "Abraham J. Heschel" di belakang nama mereka. Akhirnya, ibu Abraham J. Heschel, Rivka Reizel Perlow, juga memiliki nama "Abraham J. Heschel" di belakang namanya.

tinggi belas kasih bagi orang Yahudi yang menderita, bahkan melawan hukum Tuhan yang dianggap ketat.[218] Dilihat dari leluhur Heschel dari pihak ayah dan ibunya, jelaslah bahwa Abraham Joshua Heschel adalah "ningrat darah biru" dalam tradisi agama Yahudi di Eropa Timur.

Singkat kata, setelah menyelesaikan sekolah menengah pada Juni 1927, Heschel muda ingin melanjutkan studi akademiknya. Pada musim gugur tahun itu, ia pun meninggalkan Polandia dan pergi ke Berlin, yang ia yakini sebagai pusat intelektual dan budaya Eropa. Heschel lulus ujian doktoral pada tanggal 23 Februari 1933, tiga minggu setelah Hitler berkuasa. Sayangnya, ia menghadapi hambatan serius ketika ingin menerbitkan disertasinya sebagai persyaratan resmi untuk menerima gelar doktor dalam filsafat karena gerakan anti-Semit yang secara resmi sudah menjalar di seantero Jerman.[219] Tetapi, tiga tahun kemudian (1936), karena ada aturan pengecualian orang Yahudi berpendidikan tinggi Jerman, Universitas Berlin akhirnya memberi gelar doktor kepada Heschel.[220]

Pada Maret 1939, Heschel menerima undangan ke AS, ketika seharusnya ia mulai bekerja di Sekolah Menengah Atas Yahudi.[221] Pada Maret 1940, Heschel mulai bekerja sebagai *associate professor* dalam bidang filsafat dan tradisi rabbinik Yahudi di *Hebrew Union College* (HUC), Cincinnati, AS, selama lima tahun. Pada tahun 1945, ia menyandang gelar Guru Besar Etika dan

---

[218] Edward Kaplan & Samuel Dresner, *Abraham Joshua Abraham*..., hlm. 6–10.

[219] Waldemar Szczerbinski, "Poland and Christianity in Abraham J. Heschel's Life and Thought"..., hlm. 12–13.

[220] Paul B. Fenton, "Henry Corbin and Abraham Abraham J. Heschel" dalam Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham*..., hlm. 106.

[221] Waldemar Szczerbinski, "Poland and Christianity in Abraham J. Heschel's Life and Thought"..., hlm. 13.

Mistik Yahudi dan bergabung dengan Fakultas Seminari Teologi Yahudi Amerika (JTS, *Jewish Theological Seminary of America*) di New York. Di New York, ia mempengaruhi sejumlah besar rabbi dan pendidik kelompok konservatif Yahudi Amerika hingga wafatnya. Pada tanggal 18 Desember 1972, naskah buku Heschel yang terakhir, *A Passion for Truth*, diserahkan kepada penerbit langganannya. Lima hari kemudian, tepatnya Sabtu, 23 Desember 1972, Heschel berpulang menuju alam keabadian di rumahnya di Kota New York.

Heschel menjadi saksi kebrutalan Nazi. Ia mampu bertahan dari semua kesulitan, meskipun ia mengalami penderitaan yang luar biasa. Ibunya dibunuh di Warsawa, dan saudara perempuannya, Gittel, juga dibunuh di Treblinka. Saudari lainnya, Devorah, meninggal di kamp konsentrasi Nazi, Auschwitz. Saudari Heschel lainnya, Esther, terbunuh dalam serangan bom. Baginya, Polandia menjadi tempat pemakaman dan penghancuran segala sesuatu yang ia kenang dan cintai. Mungkin inilah sebabnya, meski ingin melakukannya, ia tidak pernah ingin kembali ke Eropa. Dalam salah satu bukunya, ia menulis:[222]

> Jika saya mengunjungi Polandia atau Jerman, setiap batu, setiap pohon akan mengingatkan saya pada penghinaan, kebencian, pembunuhan, anak-anak yang dibunuh, ibu yang dibakar hidup-hidup, dan manusia yang sesak napas karena disekap.

---

[222] *Ibid.*, hlm. 14. Lihat juga Abraham J. Heschel, *Israel: An Echo of Eternity* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1968), hlm. 113.

Hal itu benar-benar menjadi kenangan yang mengerikan baginya. Tetapi, penderitaan personal mentransformasi diri dan jiwa Heschel. Alih-alih berubah menjadi orang yang getir dan pendendam, ia menjadi orang yang penuh empati dan respek atas kesusahan dan penderitaan orang lain.[223]

C. "Tuhan Mencari Manusia" (*God in Search of Man*)

Sebagai seorang teolog dan Guru Besar Yudaisme, Heschel menulis buku-buku penting tentang Yudaisme dan relevansinya bagi manusia modern, serta tema-tema tentang dialog antar-agama. Karya-karyanya antara lain *The Earth Is the Lord's* (1941), *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion* (1951), *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (1951), *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism* (1954), *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (1955), *The Prophets* (1962), *Who Is Man?* (1965), *Israel: An Echo of Eternity* (1969), *A Passion of Truth* (1973), *Moral Grandeur and Spiritual Audacity* (1996), dan lain-lain. Tak diragukan, Heschel adalah seorang mistikus yang mencintai Tuhan dan manusia secara bersamaan. Isu-isu pokok dan mendasar dalam karya-karyanya tidak semata tentang hubungan intim antara Tuhan dan manusia, tetapi juga tentang cinta dan empati terhadap umat manusia. Doktrin Heschel tentang mistik-teologis yang pertama dan terpenting adalah tema tentang Tuhan yang mencari manusia (*God in search of man*). Menurut Heschel, pandangan tradisional dalam agama-agama biasanya membahas tentang manusia yang mencari Tuhan.

[223] Waldemar Szczerbinski, "Poland and Christianity in Abraham J. Heschel's Life and Thought"..., hlm. 14.

Karenanya, terdapat aksioma bahwa seolah-olah Tuhan adalah Yang Mahakuasa, tetapi pendiam, bersembunyi, dan seolah tidak peduli atas pencarian manusia terhadap diri-Nya. Padahal, Tuhan juga aktif mencari manusia.

Menurut Heschel, jika seseorang memahami Alkitab dengan baik maka pandangan tersebut tidak lengkap dan aksiomanya salah. Memang, Alkitab menegaskan bahwa tidak hanya manusia yang mencari Tuhan, tetapi juga Tuhan mencari manusia. Menurut Heschel, dalam kebijaksanaan Yudaisme kuno, telah dinyatakan bahwa Tuhan tidak mau sendirian dan telah memilih manusia untuk melayani-Nya. Dia ingin memenuhi "kerinduan manusia". Heschel meyakini jika Alkitab "diperas" atau "diringkas" isinya hanya satu kalimat: "Tuhan sedang mencari manusia."[224] Dulu, di Taman Eden, ketika Adam dan Hawa bersembunyi dari hadirat-Nya, Tuhan memanggil: Di mana engkau? (Kejadian [3]: 9). Bagi Heschel, itu adalah panggilan yang terus-menerus diulang, memanggil kita, dan akan selalu kontekstual. Itulah suara lembut Tuhan, kata-kata yang sulit diekspresikan dalam bahasa dan konsepsi pikiran manusia yang terbatas. Dengan kalimat itu, dunia ini menjadi penuh kemuliaan. Bagi Heschel, agama adalah "pertanyaan dari Tuhan" dan "jawaban dari manusia", dan mereka berbincang satu sama lain. Tuhan tidak selalu diam, dan manusia tidak selalu buta. Bagi Heschel, ada saat-saat di mana—menggunakan frase Talmud—"langit (Tuhan) dan bumi (manusia) bersentuhan satu sama lain."[225] Menurut Heschel, banyak agama yang jarang

[224] Abraham J. Heschel, *God In Search of Man: A Philosophy of Judaism* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1983), hlm. 136. Lihat juga Abraham J. Heschel, *Between God and Man: An Interpretation of Judaism* (New York: Free Press Paperbacks, 1997).

[225] Abraham J. Heschel, *God In Search of Man*..., hlm. 137–38. Lihat juga Abraham J. Heschel, *Between God and Man*..., hlm. 69–70. Di kesempatan lain, Abraham J.

menegaskan hubungan timbal balik antara Tuhan dan manusia ini ketika menjelaskan tujuan Tuhan menciptakan alam dan makhluk-Nya.

Jelaslah bagi Heschel bahwa hidup adalah persekutuan antara Tuhan dan manusia. Tuhan tidak berlepas diri atau tidak peduli pada suka dan duka manusia. Kebutuhan utama tubuh dan jiwa manusia adalah perhatian Tuhan. Dalam sufisme Islam dan mistisisme Yahudi, jika dikatakan bahwa Tuhan dekat dengan manusia dan Dia selalu bersama manusia, itu berarti semua "unsur Tuhan" bersatu dengan jiwa manusia. Inilah, menurut Heschel, mengapa hidup manusia itu suci. Tuhan menyertai manusia dalam perjuangannya untuk keadilan, kedamaian, dan kesucian, dan karena keberadaan-Nya membutuhkan manusia. Dia membuat perjanjian dengan manusia sepanjang masa. Heschel menekankan bahwa inti dari Yudaisme adalah "kesadaran timbal balik antara Tuhan dan manusia"; kebersamaan manusia dengan Dia yang kekal abadi. Karena itu, bagi Heschel, hanya ada satu cara untuk mendefinisikan agama Yahudi:

> Kesadaran bahwa Tuhan berminat kepada manusia, sebuah kesadaran tentang perjanjian,[226] yakni tanggung jawab yang ada pada Tuhan, juga pada kita manusia.

Heschel mencoba menjelaskan pertanyaan "Di mana engkau? Di mana manusia?" Bagi Abraham J. Heschel, alibi manusia itulah yang menjadi masalah kita. Inilah manusia yang bersembunyi, yang melarikan diri, yang memiliki alibi. Tuhan tidak seperti yang kita pikirkan. Ketika kita merindukan-Nya, jarak-Nya menjadi luruh, hilang, dan lebur. Tak ada lagi jarak antara kita dengan-Nya. Edward Kaplan, *Holiness in Word: Abraham Joshua Abraham's Poetics of Piety* (New York: State University of New York Press, 1996), hlm. 126.

[226] Perjanjian itu berbunyi: "*Engkau telah menerima janji dari Tuhan pada hari ini, bahwa Dia akan menjadi Allahmu, dan engkau pun akan hidup menurut jalan yang ditunjukkan-Nya dan berpegang pada ketetapan, perintah, serta peraturan-Nya, dan mendengarkan suara-Nya. Dan, Tuhan telah menerima janji darimu pada hari ini, bahwa engkau akan menjadi umat*

Sekali lagi, bagi Heschel, Tuhan membutuhkan manusia karena Dia dengan bebas menjadikan manusia sebagai mitra-Nya, mitra dalam pekerjaan penciptaan. Dalam kata-kata Heschel:[227]

> Setiap manusia membutuhkan Tuhan karena Tuhan membutuhkan manusia. Kebutuhan kita akan Dia sesungguhnya adalah suara kebutuhan-Nya terhadap kita.

Berdasarkan teks suci, hubungan Tuhan dengan manusia sebenarnya saling menguntungkan, seperti yang dinyatakan: "Sejak hari pertama penciptaan, Yang Mahakudus, terpujilah Dia, rindu bercengkerama dengan dunia fenomenal untuk tinggal bersama makhluk-Nya di bumi." (Numbers Rabba, ch. 13.6; Genesis Rabba, ch. 3.9). Dengan demikian, hubungan manusia dengan Tuhan bukan semata karena kemahakuasaan-Nya secara pasif, tetapi juga "uluran tangan-Nya" dengan bantuan aktif.[228]

Pandangan Heschel tentang derajat manusia yang tinggi dapat dilihat juga dalam idenya tentang sosok seorang nabi. Bagi Heschel, nabi adalah pribadi istimewa (*par excellence)* yang keberadaannya memiliki dua sisi: yang satu ditujukan kepada manusia, yang lain terbuka untuk Tuhan. Meski demikian, sebagai manusia, nabi sebagian besar hidupnya dibimbing oleh cahaya Tuhan, bukan hanya oleh ketajaman akal dan emosi. Karena itu, nabi hidup dengan nilai-nilai dan sistem ketuhanan

---

kesayangan-Nya, seperti yang dijanjikan-Nya kepadamu, dan bahwa engkau akan berpegang pada segala perintah-Nya." (Ulangan [26]: 16–17).

[227] Abraham J. Heschel, *Between God and Man...*, hlm. 142.

[228] Abraham J. Heschel, *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979), hlm. 242–43.

yang terikat pada-Nya.[229] Dengan kata lain, bagi Heschel, nabi adalah manusia yang mampu "memeluk" Tuhan dan manusia dalam satu pikiran dan satu tarikan napas, setiap saat. Siapa pun yang berkomitmen kepada Tuhan, ia pasti berkomitmen kepada manusia, seperti yang diungkapkan Heschel: "Jika saya menyakiti manusia, saya melukai Tuhan."[230] Heschel sendiri telah belajar dari para nabi Yahudi untuk terlibat dalam urusan manusia, terutama manusia yang menderita.[231] Dengan melibatkan diri dalam urusan sehari-hari manusia, ia mampu mengungkapkan belas kasih Tuhan kepada manusia. Jadi, dalam teologi Heschel, pandangan profetik agama Yahudi tentang Tuhan paling baik dipahami bukan sebagai antropomorfik (bahwa Tuhan mengambil bentuk manusia), melainkan sebagai antropopatik (bahwa Tuhan memiliki perasaan manusia). Menghubungkan emosi manusia dengan Tuhan, menurut teologi Heschel, adalah berarti memahami bahwa Tuhan *cuek* terhadap manusia, Tuhan bahkan aktif terlibat dalam kehidupan manusia.

Jelaslah bahwa cinta untuk sesama manusia menjadi doktrin teologi Heschel yang menonjol. Dan, memang tradisi Yahudi memerintahkan orang Yahudi untuk mencintai semua manusia karena semua makhluk diciptakan menurut "gambar" Tuhan (*tselem elohim*). Bagi Heschel, sebagaimana pandangan Rabi Akiva, orang bijak bestari Yahudi abad ke-2 M, prinsip tertinggi dari Taurat adalah "cintailah sesamamu seperti engkau mencintai

[229] Abraham J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity* (New York: Farrar Straus Giroux, 1996), hlm. 322. Lihat juga Bernhard Dolna, "Keeping God and Man in one Thought" dalam Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham...*, hlm. 125.

[230] Abraham J. Heschel, *Moral Grandeur...*, hlm. 399. Lihat juga Bernhard Dolna, "Keeping God and Man in one Thought"..., hlm. 124.

[231] Abraham J. Heschel, *Moral Grandeur...*, hlm. 399. Lihat juga Bernhard Dolna, "Keeping God and Man in one Thought"..., hlm. 129.

dirimu sendiri." Menurut Kasimow, salah satu murid Heschel, Heschel sangat mencintai tradisi Yahudi dan masyarakatnya. Namun, kebesaran Heschel terletak pada kemampuannya untuk mengalirkan cinta ini kepada setiap orang dan untuk menegaskan bahwa kemanusiaan dan sentuhan ketuhanan memang hadir dalam berbagai tradisi agama-agama. Cinta dan *welas asih* yang ditunjukkan Heschel, menurut Kasimow, telah menjadi obat yang menyembuhkan dan harapan besar bagi semua orang yang berjumpa dengannya, apakah dengan melihat langsung teladan hidupnya atau melalui kefasihan kata-kata yang ditulisnya.[232] Karena itulah, sikap *welas asih* Heschel menjadi teladan bagi para pengikutnya.

D. "Teologi Mendalam" dan Pluralisme Agama

Secara umum, banyak orang memandang agama Yahudi sebagai agama eksklusif. Jika Kristen dan Islam adalah agama dakwah (misionari) maka sebaliknya, kaum Yahudi tidak menghendaki orang-orang non-Yahudi memeluk agama Yahudi. Banyak orang menganggap agama Yahudi seolah sebagai "sekte" yang memisahkan diri dari non-Yahudi. Maka, muncullah pertanyaan: apakah Yudaisme memiliki teologi tentang agama-agama lain? Alan Brill menjawab pertanyaan tersebut dengan positif. Yudaisme memiliki banyak teks yang menawarkan pemikiran tentang agama lain.[233] Sebagaimana yang terjadi pada teologi Kristen, Brill juga mengklasifikasikan kategori teologis

[232] Harold Kasimow, "Abraham J. Heschel's View of Religious Diversity" dalam Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham*..., hlm. 201.

[233] Alan Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding* (New York, USA: Palgrave MacMillan, 2010), hlm. 1.

Yahudi menjadi empat bagian utama: eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme, dan universalisme. *Pertama*, eksklusivisme Yahudi mengasumsikan bahwa satu-satunya kebenaran hanyalah Taurat, dan Yudaisme adalah satu-satunya agama yang diwahyukan. Karena wahyu Tuhan hanya kepada "orang-orang pilihan", yakni kaum Yahudi, maka kelompok eksklusivis Yahudi hanya mengakui keshalihan personal non-Yahudi, tetapi tidak mengakui adanya keshalihan kolektif dari kelompok agama-agama lain. Bagi kaum eksklusivis Yahudi, Yudaisme adalah satu-satunya jalan menuju Tuhan. Mereka yang bukan Yahudi mengikuti jalan (agama) yang salah dan merupakan "orang-orang luar terbaik" dalam rencana Ilahi, tetapi adalah musuh terburuk.[234] Dalam soal eksklusivisme religius ini, Yahudi tidak sendirian. Sebagian besar pemeluk agama-agama dunia menganut paham eksklusivisme.

Kedua, inklusivisme menegaskan bahwa agama Yahudi sebagai agama yang unik, yang khas, seperti pandangan kaum eksklusivis, tetapi mengakui ada "nilai" pada agama-agama lain.[235] Bagi kaum inklusivis Yahudi, pandangan Alkitab tentang ide-ide inklusivisme ini sebenarnya sudah dikampanyekan oleh agama Kristen dan Islam.[236] Kaum inklusivis Yahudi memandang bahwa Yudaisme adalah fondasi bagi Kristen dan Islam, dan kedua agama terakhir adalah bentuk modifikasi dari Yudaisme. *Ketiga*, pluralisme agama adalah pendekatan filosofis modern yang menerima bahwa agama seseorang bukanlah satu-satunya sumber kebenaran yang eksklusif.[237] Kaum pluralis mengakui bahwa agama-agama besar dunia memiliki klaim keagamaan

[234] *Ibid.*, hlm. 151.
[235] *Ibid.*, hlm. 17.
[236] *Ibid.*, hlm. 63.
[237] *Ibid.*, hlm. 129.

yang setara dan sama validnya, dan memperlakukan orang lain dalam bahasa mereka masing-masing. Dengan kata lain, keyakinan dan praktik keagamaan semua kelompok sama-sama valid jika ditafsirkan dalam budaya mereka sendiri.[238] *Keempat*, universalisme atau "*the truth is one*" (kebenaran adalah tunggal) adalah "garis perjumpaan" antara inklusivisme dan pluralisme, yakni keadaan ketika seseorang mengakui bahwa Tuhan telah membuat "kebenaran universal" tentang diri-Nya, tentang jiwa, intelek, dan etika yang cocok, setara, dan bisa diakses oleh semua orang.[239] Meski demikian, menurut Brill, seorang universalis religius sebenarnya dekat dengan inklusivis, sama-sama bersumber dari ajaran agama Yahudi.[240]

Sekarang kita akan melihat pandangan teologis Heschel yang terkait dengan doktrin kemajemukan agama. *No Religion Is an Island* mungkin adalah karya Heschel yang paling penting dan komprehensif tentang, katakanlah, ide "pluralisme agama". Heschel memulai dengan keyakinan bahwa manusia memiliki begitu banyak kesamaan. Latar belakang yang sama ini memungkinkan manusia untuk berinteraksi dan berhubungan satu sama lain. Pada saat yang sama, dalam konteks hubungan manusia dengan Tuhan, bagi Heschel, sebagaimana sufisme Ibnu 'Arabi yang memiliki doktrin khas tentang *tajalli* (penyingkapan diri Tuhan), manusia juga merupakan manifestasi Ilahi atau penyingkapan Tuhan, yang secara ontologis "semua umat manusia adalah satu" dalam konteks pemeliharaan Tuhan untuk manusia. Banyak ciptaan di dunia ini yang bersifat mulia, tetapi manusia

---

[238] *Ibid.*, hlm. 16–18.
[239] *Ibid.*, hlm. 17.
[240] *Ibid.*, hlm. 99.

adalah yang paling mulia.[241] Menghormati manusia berarti merasakan kehadiran Tuhan, gambar-Nya. Menurut tradisi rabbinik (kependetaan Yahudi), Tuhan berkata kepada Musa: "Kapan pun kamu melihat jejak manusia di sana, Aku berdiri di hadapanmu...." Dari sudut pandang ini, Heschel mengajukan beberapa pertanyaan kritis: apakah perbedaan keyakinan harus merusak hubungan kekerabatan antar-manusia? Apakah adanya kenyataan bahwa kita memiliki konsepsi yang berbeda-beda tentang Tuhan kemudian harus merusak kesamaan-kesamaan di antara kita? Apa sebenarnya yang membedakan dan memisahkan kita? Dan, apa yang bisa menyatukan kita?[242] Pertanyaan kritis itu membawa Heschel meluncur lebih jauh dan lebih mendalam tentang kenyataan majemuk agama-agama manusia. Karena itulah, dalam sebuah kontemplasi yang orisinal, Heschel sampai pada pemahaman sebagaimana berikut ini:[243]

> *Our conceptions of what ails us may be different, but the anxiety is the same. The language, the imagination, the concretization of our hopes is different, but the embarrassment is the same. We may disagree about the ways of achieving fear and trembling, but the fear and trembling are the same. The demands are different but the conscience is the same. The proclamations are different but the callousness is the same. Above all, while dogmas and forms of worship are divergent, but God is the same.*

---

[241] Abraham J. Heschel, "No Religion Is An Island" dalam Harold Kasimow & Byron Sherwin [Ed.], *No Religion is An Island: Abraham Joshua Abraham and Interreligious Dialogue* (Oregon: Wipf and Stock, 2008), hlm. 7.

[242] *Ibid.*, hlm. 8–9.

[243] *Ibid.*, hlm. 9.

> (Konsepsi kita tentang apa yang membuat kita sakit mungkin berbeda, tetapi kecemasannya sama. Bahasa, imajinasi, dan konkretisasi tentang harapan kita mungkin berbeda, tetapi perasaan malu tetaplah sama. Kita mungkin tidak setuju tentang cara mencapai rasa takut dan gemetar, tetapi rasa takut dan gemetar itu sama. Tuntutannya berbeda, tetapi hati nuraninya sama. Di atas segalanya, meskipun dogma dan bentuk ibadah itu berbeda, tetapi Tuhan itu sama).

Dalam menghadapi fakta kemajemukan agama, Heschel meyakini bahwa "Dalam *aeon* (semesta) ini, keragaman agama adalah kehendak Tuhan."[244] Ini, secara ontologis, juga merupakan pandangan para sufi Muslim, seperti Ibnu 'Arabi dan Jalaludin Rumi, serta mistikus Yahudi dan Kristen. Ibnu 'Arabi, misalnya, percaya bahwa Tuhan adalah akar dari semua keragaman keyakinan di alam ini.[245] Seperti Heschel, Ibnu 'Arabi tidak melihat kemajemukan agama dan kepercayaan sebagai sumber perpecahan atau konflik. Bahkan, melalui perbedaan tersebut, manusia dapat saling belajar dan mencintai. Apresiasi terhadap keragaman agama dapat ditemukan juga dalam komentar Heschel ketika mengutip ungkapan Nabi Maleakhi:

> "*Dari terbit matahari hingga terbenamnya, Nama-Ku besar di antara bangsa-bangsa. Di setiap tempat ibadah, ada dupa yang dipersembahkan untuk nama-Ku. Kemurnian persembahan itu tak lain karena nama-Ku besar di antara bangsa-bangsa.*" (Mal. [1]: 11).

---

[244] *Ibid*., hlm. 14.

[245] Ibnu 'Arabi, *Futhhat al-Makkiyyah Juz VI* (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 303.

Menurut Heschel, ungkapan itu dapat berarti bahwa orang-orang yang menyembah Tuhan boleh jadi mereka tidak mengenal-Nya, tetapi bagi Tuhan, "mereka benar-benar menyembah-Ku." Bagi Heschel, meskipun umat manusia mengakui bahwa konsepsi mereka tentang Tuhan berbeda-beda, dan mungkin mereka tidak menyadarinya, tetapi sejatinya mereka menyembah satu Tuhan yang sama,[246] Tuhan yang itu-itu juga. Sekali lagi, ungkapan Heschel itu mengingatkan kita pada apa yang dipercayai oleh Ibnu 'Arabi ketika Syaikh Akbar itu mengomentari ayat: "*Tuhanmu telah menetapkan: janganlah menyembah selain Dia.*" (QS. al-Israa' [17]: 23). Ibnu 'Arabi berkata:[247]

> Bahwa kamu memang tidak boleh menyembah selain Allah, tetapi (harus diingat) bahwa apa pun yang kamu sembah, sejatinya kamu hanya menyembah Allah karena tidak ada wujud apa pun yang eksis selain Dia.

Menurut Heschel, penganut tradisi agama apa pun harus menyadari bahwa ada kebenaran mutlak Tuhan dan ada kebenaran parsial yang dipahami manusia. Kata Heschel: "Kebenaran tertinggi tidak bisa diungkapkan secara utuh dan memadai melalui konseptualisasi dan kata-kata." Namun, pada saat yang sama, wahyu Tuhan melalui kitab suci diungkapkan dengan kata-kata manusia. Maka, "Taurat berbicara dalam bahasa manusia." Menurut Heschel: "Wahyu atau pewahyuan selalu sesuai dengan kapasitas manusia." Suara Tuhan mencapai jiwa manusia dalam berbagai cara dan dalam berbagai bahasa.[248]

---

[246] Abraham J. Heschel, "No Religion Is An Island"..., hlm. 14.
[247] Ibnu 'Arabi, *Futhhat al-Makkiyyah Juz VI*..., hlm. 549.
[248] Abraham J. Heschel, "No Religion Is An Island"..., hlm. 15.

Konsekuensinya, akan muncul banyak tafsir manusia tentang firman Tuhan yang mutlak itu. Dari pandangan fundamental ini, Krajewski mencatat bahwa wahyu eksklusif (Tuhan) hanya dapat ditangkap oleh individu dalam konteks relativitas budaya dan bangsa. Inspirasi Ilahi yang eksklusif tidak dapat diklaim sebagai kebenaran mutlak untuk semua orang, untuk semua agama dan budaya.[249] Dengan kata lain, wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang konstan dan tidak dapat diubah, tetapi selalu berada di dalam konteks yang selalu berubah. Wahyu akan bisa berfungsi jika berhubungan dengan realitas. Oleh karena itu, perbedaan ras, bangsa, suku, bahkan perbedaan ruang dan waktu meniscayakan munculnya perbedaan ajaran, dogma, dan syariah agama-agama yang majemuk. Konsekuensinya, tidak akan ada ajaran tunggal dan universal yang berlaku untuk setiap orang, setiap zaman, setiap tempat, dan setiap budaya.

Jika pluralisme agama berarti "banyak jalan menuju Tuhan", atau "jalan-jalan mengantarkan ke puncak yang sama", atau "jalan-jalan yang berbeda mengantarkan ke tujuan yang sama", atau "agama-agama yang berbeda adalah jalan-jalan yang memiliki validitas yang sama menuju kepada Tuhan yang sama", atau "agama-agama yang berbeda bicara tentang yang berbeda (dengan bahasa yang berbeda pula), namun memiliki kebenaran yang sama", tampak jelas bahwa Heschel mengakui gagasan pluralisme agama. Sekali lagi, ia menegaskan: "*One truth comes to expression in many ways of understanding.* (Satu kebenaran diungkapkan dalam banyak cara pemahaman)."[250] Kebenaran

[249] Stanislaw Krajewski, "Abraham J. Heschel and the Challenge of Interreligious Dialogue" dalam Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham*..., hlm. 173.

[250] *Ibid.*, hlm. 174. Lihat juga Abraham J. Heschel, "No Religion Is An Island"..., hlm. 15.

tunggal didefinisikan dan dikonseptualisasikan dalam banyak ekspresi dan interpretasi.

Salah satu gagasan Heschel yang berkaitan dengan ide pluralisme agama, atau setidaknya inklusivisme agama, dapat dilihat juga dalam pandangannya tentang kesucian dan orang suci (santo atau wali). Bagi Heschel, kesucian bukanlah monopoli satu agama atau satu tradisi tertentu. Kekudusan atau kesucian selalu paralel dengan atau hasil dari semua perbuatan baik yang diberkahi Tuhan. Karena itu, orang Yahudi menyadari bahwa Taurat bukanlah satu-satunya cara untuk mengabdi kepada Tuhan. Heschel kemudian mengutip sebuah ayat yang memperkuat keyakinannya:[251]

> "*Biarlah semua orang hidup di dalam nama Tuhan mereka masing-masing, tetapi kita akan hidup dalam nama Tuhan, Tuhan kita selama-lamanya.*" (Mik. [4]: 5).

Demikian pula, bagi Heschel, orang-orang suci tidak mencapai derajat kesucian karena nenek moyang mereka. Mereka menjadi orang-orang suci karena mereka mengabdikan diri kepada Tuhan dan mencintai-Nya, kemudian Tuhan mencintai mereka, tidak peduli apa pun tradisi keagamaan mereka. Tingkat kesucian tertinggi adalah para nabi yang menawarkan keselamatan. Bagi Heschel, kekristenan oleh Yesus dan Islam oleh Nabi Muhammad Saw. dianggap sebagai bagian dari rencana Tuhan untuk menyelamatkan semua orang.[252] Pandangan universalitas Heschel ini bermakna bahwa kebenaran,

---

[251] Abraham J. Heschel, "No Religion Is An Island"..., hlm. 19.

[252] *Ibid.*, hlm. 20–21.

kebijaksanaan, dan keselamatan sesungguhnya dimiliki oleh berbagai agama-agama.

Ide tentang adanya "keselamatan" (*salvation*) agama-agama (tidak hanya Yahudi), menurut Heschel, sesungguhnya berakar dari tradisi Yahudi sendiri. Untuk menguatkan pandangan itu, Heschel mengutip Rabbi Johanan Ha-Sandelar, seorang murid Rabbi Akiva, yang berkata:

> Setiap komunitas yang dibangun demi mencapai surga Ilahi pada akhirnya akan bertahan, tetapi komunitas yang berdiri bukan demi mencapai surga pada akhirnya tidak akan bertahan.

Bagi Rabbi Jacob Emden, menurut Heschel, agama Kristen dan Islam masuk dalam kategori "komunitas yang berdiri demi mencapai surga, yang pada akhirnya akan bertahan."[253]

Ide Heschel tentang pluralisme agama memang didasarkan pada apa yang ia sebut "teologi mendalam" (*depth theology*). Menurut Kaplan, seorang sarjana dan ahli Heschel, "teologi mendalam" sangat berbeda dari teologi yang berisi dogma kaku yang kering. Teologi mendalam adalah pengalaman langsung dengan Allah yang hidup. Teologi mendalam juga mengkritik cara-cara yang selalu membuat intelektualisasi Tuhan, seolah Tuhan hanya sebagai gagasan. "Intelektualisasi Tuhan" hanya akan memunculkan fundamentalisme agama yang literal dan sempit. Inilah yang sebenarnya dikhawatirkan Heschel.[254]

---

[253] *Ibid.*, hlm. hlm. 21.

[254] Edward Kaplan, "Seeking God's Will Together: Abraham J. Heschel's Depth Theology as Common Ground" dalam Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham...*, hlm. 190.

Menurut Kaplan, teologi mendalam yang melampaui "doktrin-doktrin esoterik religius" mampu mendorong dan mengembangkan hubungan antar-orang yang memiliki keyakinan yang berbeda, seperti yang dikatakan Heschel:[255]

> Teologi biasa ada di dalam buku, "teologi mendalam" ada di hati. Yang pertama adalah doktrin, yang kedua adalah momen, adalah pengalaman. Teologi biasa memisahkan kita, teologi mendalam mempersatukan kita.

Dalam cahaya "teologi mendalam", Heschel menekankan Tuhan sebagai Tuhan personal yang melampaui segalanya. Bagi Heschel, orang-orang yang beriman harus fokus pada Tuhan, tetapi Tuhan dalam pengertian-Nya yang mendalam. Jenis Tuhan ini tidak sama dengan agama. Tuhan itu sempurna, sementara agama, menurut definisinya, tidak. Seseorang seharusnya tidak menyamakan agama dengan Tuhan. Jika hal itu dilakukan, sama saja dengan penyembahan berhala. Karena itu, dalam istilah Hecshel, agama adalah alat, bukan tujuan. Agama adalah proses menjadi, proses terus-menerus menuju keabadian. Jika agama dianggap sebagai tujuan, itulah saat terjadi penyembahan berhala.[256]

Sekali lagi, dalam konteks teologi mendalam dan pluralisme agama, Heschel merujuk pada tradisi agama Yahudi sendiri, yang pada karakternya memang bersifat pluralistik. Untuk

[255] Edward Kaplan, "Seeking God's Will Together"..., hlm. 190. Lihat juga Abraham J. Heschel, *Man Is Not Alone*..., hlm. 265.

[256] Abraham J. Heschel, "No Religion Is An Island"..., hlm. 13. Lihat juga Stanislaw Krajewski, "Abraham J. Heschel and the Challenge of Interreligious Dialogue"..., hlm. 180; Alon Goshen-Gottstein, "Abraham J. Heschel and Interreligious Dialogue: Formulating the Questions" dalam Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham*..., hlm. 163.

memperkuat pandangannya ini, Heschel mengutip Judah Halevi, Maimonides, dan sumber-sumber Talmud yang menegaskan: "Para rabbi terdahulu sudah menyatakan bahwa orang-orang shalih dari semua bangsa akan berbagi (*sharing*) dalam kehidupan (akhirat) yang akan datang."[257] Dengan demikian, menurut Heschel, jika kaum pluralis percaya bahwa Tuhan kita adalah Tuhan yang sama maka Tuhan itu Dia-lah Tuhan milik semua orang. Orang-orang, dalam tradisi keagamaan yang beragam, sungguh telah berbagi nama dan kasih-Nya.

Visi religius Heschel, yang bolehlah dianggap liberal, dalam arti melampaui tradisi agama Yahudi yang eksklusif dan konservatif, bisa dikatakan bahwa ia adalah seorang pluralis. Heschel bisa disebut sebagai seorang pluralis mistik[258] dan epistemologis.[259] Namun, bisa juga ia dipanggil sebagai seorang inklusivis karena ia sering menekankan keagungan tradisi agama Yahudi dan menganggap bahwa agama Kristen dan Islam akarnya (asalnya) adalah Yudaisme. Terkait inklusivitas, dalam satu kesempatan, misalnya, Heschel pernah menegaskan bahwa Alkitab orang Yahudi adalah "satu-satunya buku di dunia ini yang tidak bisa digantikan (oleh kitab suci lain)."[260] Tentang keagungan dan kesempurnaan kitab suci Yahudi, Heschel menceritakan satu diskusi singkat antara seorang pendeta Protestan dengan

---

[257] Edward Kaplan, "Seeking God's Will Together"..., hlm. 193.

[258] Pluralisme mistikal menegaskan bahwa perjumpaan dengan Tuhan "melampaui" (*transcends*) kategorisasi buatan manusia. Alan Brill, *Judaism and Other Religions*..., hlm. 130.

[259] Pluralisme epistemologis bermakna bahwa terdapat keterbatasan-keterbatasan pengetahuan manusia tentang Kebenaran Universal (*Universal Truth*). Karena itu, seorang pemeluk agama yang meyakini adanya "Kebenaran Universal" itu—meskipun sulit dipahami oleh pengetahuan manusia—harus menerima adanya "realitas kebenaran" yang terdapat pada semua agama. Lihat *Ibid*., hlm. 130.

[260] Abraham J. Heschel, *God In Search of Man*..., hlm. 240.

Frederick Agung. Sang pendeta, Christian Furchtegott Gellert, yang juga seorang guru besar, ditanya oleh Frederick Agung, "Tuan Guru Besar, beri saya bukti kebenaran dari Alkitab, tapi singkat saja karena waktu saya sangat sedikit!" Gellert menjawab, "Yang Mulia, (kebenaran itu ada pada) orang-orang Yahudi."[261] Bagi Heschel, gambaran ini menunjukkan bahwa Tanakh (kitab suci Yahudi) adalah kitab suci yang agung, dan bahwa orang-orang Yahudi harus setia pada keyahudian mereka.

Meski demikian, ada juga pandangan lain tentang Heschel. Harold Kasimow, misalnya, menilai Heschel bukan seorang pluralis, bukan pula seorang inklusivis, meskipun ia mengakui ada "keunikan" dan "kebenaran" pada agama-agama non-Yahudi. Kasimow melihat dengan cara lain yang khas. Baginya, Heschel adalah seniman Yahudi yang memiliki perhatian serius terhadap dialog antar-iman, tetapi ia melampaui kategorisasi yang dibuat oleh para sarjana Kristen tentang eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme. Heschel adalah seorang Yahudi yang teguh dan setia dengan imannya, yang mengakui di satu sisi bahwa tidak ada agama yang memonopoli kebenaran atau kesucian secara eksklusif, tetapi di sisi lain Heschel tetap setia pada agama Yahudi dan menganggapnya sebagai jalan yang luar biasa indah menuju Tuhan.[262] Visi teologis dan kesetiaan religius Heschel adalah bukti bahwa ia seorang pluralis sejati yang tidak terjatuh ke dalam "relativisme" atau "sinkretisme". Seorang pluralis sejati adalah seseorang yang mencintai Tuhan, setia pada iman dan agamanya, tetapi pada saat yang sama ia mengakui kebenaran, kesucian, dan keselamatan pada agama-agama lain.

---

[261] Abraham J. Heschel, "No Religion Is An Island"..., hlm. 17.

[262] Harold Kasimow, "Abraham J. Heschel's View of Religious Diversity"..., hlm. 201.

Pandangan dan sikap keagamaan Heschel ini sesungguhnya juga dianut oleh banyak kaum sufi dan mistikus agama-agama lain. Di antara agama-agama dunia, Hindu boleh jadi adalah salah satu agama yang secara eksplisit mengapresiasi pluralisme agama, dalam arti mengakui jalan-jalan keselamatan pada agama-agama lain. Bhagavad-Gita, salah satu kitab suci Hindu, memuat dua sloka populer yang selalu menjadi rujukan bagi kaum pluralis. Sloka itu berbunyi:[263]

> Jalan mana pun ditempuh manusia
> ke arah-Ku semuanya Ku-terima
> Wahai Arjuna, manusia mengikuti jalan-Ku
> pada semua jalan

Menurut G. Pudja, sloka ini memberi pandangan yang universal dari ajaran Gita. Tuhan menanggapi setiap penyembahnya dengan bebas dan memberkahinya sesuai dengan keinginan hatinya masing-masing. Ia tak akan memupus harapan siapa pun, tetapi malah membantu semua harapan agar dapat tumbuh sesuai dengan kodratnya masing-masing.[264] Sloka lain berbunyi:[265]

---

[263] G. Pudja, *Bhagawad Gita (Pancama Weda)* (Surabaya: Penerbit Paramita, 2004), hlm. 112.

[264] *Ibid.*, hlm. 112.

[265] I Wayan Jendra, "Brahman, Avatar, Dewa, dan Sumbangan Agama Hindu dalam Pembangunan Mental Spiritual Bangsa" dalam Wiwin Siti Aminah, dkk. [Ed.], *Sejarah, Teologi, dan Etika Agama-agama* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 2003), hlm. 117.

Apa pun bentuk kepercayaan yang ingin
dipeluk oleh penganut agama
Aku perlakukan kepercayaan mereka sama
supaya tetap teguh dan sejahtera

Akhirnya, Ramakrisna, seorang teolog dan pujangga Hindu kenamaan, melukiskan "kesetiaan ke dalam" dan "apresiasi ke luar":[266]

> Bagaikan seorang istri muda dalam sebuah keluarga yang menunjukkan kasih serta rasa hormatnya kepada bapak dan ibu mertua, serta setiap anggota keluarganya. Namun, pada saat yang sama, ia mencintai suaminya lebih dari yang lainnya. Begitulah hidup beragama. Dengan teguh mengabdi kepada Tuhan yang engkau pilih. Jangan rendahkan Tuhan yang dianut orang lain. Hormatilah semua itu.

E. Abdurrahman Wahid Sang Pluralis

Seperti telah disebutkan sebelumnya, sebagaimana Heschel, Gus Dur adalah tokoh Islam Indonesia yang memiliki garis darah biru. Leluhurnya adalah tokoh-tokoh pembawa Islam ke Indonesia, khususnya Jawa. Dari garis ayah, leluhur Gus Dur sampai ke Sunan Ampel, wali senior tanah Jawa yang paling dihormati di antara Wali Songo. Sunan Ampel ternyata memiliki garis keturunan hingga ke Ali bin Abi Thalib Kw. dan sampai kepada Nabi Muhammad Saw.

---

[266] Huston Smith, *Agama-agama Manusia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hlm. 103.

Adalah hampir mustahil membincang diskursus pluralisme agama di Indonesia tanpa menghadirkan sosok Gus Dur. Banyak kalangan menyebutnya sebagai Bapak Pluralisme Indonesia modern. Namun, konon, ia sendiri lebih senang dikenang sebagai seorang humanis. Menurut pengakuan putri bungsunya, Inayah Wulandari, jika ia meninggal, ia ingin ditulis di atas pusaranya: "Di sini dimakamkan seorang humanis." Menurut Inayah, yang diperjuangkan Gus Dur sepanjang hidupnya bukan pluralisme, tetapi sisi kemanusiaan umat manusia. Mengenai hal ini, secara retorik, Inayah menegaskan:[267]

> Ketika Gus Dur membela (mati-matian) Tionghoa, Ahmadiyah, Nasrani, dan orang-orang lain yang termarginalkan maka yang diperjuangkan Gus Dur bukan Tionghoanya, bukan Ahmadiyahnya, dan bukan Nasraninya, melainkan kemanusiaannya. Karena itu, ia lebih tepat disebut sebagai tokoh humanis.

Pernyataan Inayah tepat jika kita memandang Gus Dur selain sebagai agamawan tulen, juga seorang budayawan dalam pengertian yang sesungguhnya. Keagamaan dan kebudayaan menyatu dalam diri Gus Dur. Dua hal itulah yang memancarkan humanisme dan pluralisme dalam pikiran, ucapan, dan tindakan Gus Dur. Wawasannya yang humanis berkelindan erat dengan sikap pluralismenya.

Sejauh yang saya ketahui, Gus Dur tidak banyak membicarakan dalil-dalil teologis mengenai pluralisme agama dalam satu atau beberapa buku utuh dengan standar akademik tertentu.

[267] "Inayah: Wahid Bukan Tokoh Pluralisme", Tribunnews.com, 16 Oktober 2012.

Sejak 1970-an, ia menulis ratusan artikel untuk kolom opini di berbagai media cetak, kumpulan wawancara, serta puluhan makalah dengan tema yang beragam, termasuk di dalamnya berserakan kepingan-kepingan gagasan mengenai humanisme, universalisme, inklusivisme, dan pluralisme agama. Jika ada buku Gus Dur yang diterbitkan, biasanya berisi kumpulan artikel atau makalah-makalah yang telah dipresentasikan. Namun, untuk memudahkan pembahasan ini, saya ingin membuat sistematika yang sederhana saja. Gagasan pluralisme Gus Dur, terutama yang dipublikasikan secara luas pada awal 1980-an hingga akhir 2000-an, berakar pada dua hal pokok: *pertama*, pandangan teologis, dalam pengertian teologi sebagai produk dan pergulatan kebudayaan; dan, *kedua*, pandangan politik.

Mari kita lihat dua hal tersebut. Dalam sebuah kesempatan, Gus Dur mengatakan, seperti dikutip oleh Muhammad Ali, bahwa pluralisme agama adalah konsep baru (dalam Islam) yang tidak dibicarakan dalam karya-karya kesarjanaan Muslim klasik dan Abad Pertengahan. Meski demikian, tidak berarti Islam pada dirinya tidak bersifat pluralistik.[268] Sebab, dalam kitab-kitab klasik, tidak ada pembahasan teologis yang eksplisit. Gus Dur lalu membuat satu tulisan yang menarik mengenai universalisme Islam. Menurutnya, universalisme Islam menampakkan diri dalam berbagai manifestasi penting dalam ajaran-ajarannya. Ilmu-ilmu Islam, seperti tauhid, fiqh, dan akhlak menampilkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan (*al-insaniyah*). Gus Dur melihat

[268] Muhammad Ali, "Abdurrahman Wahid as a Defender of Pluralism and Religious Freedom", *The Jakarta Post*, 6 Januari 2010. Muhammad Ali adalah asisten profesor pada Departemen Studi Agama-Agama Universitas California. Ali menulis tesis masternya tentang pemikiran politik-keagamaan Gus Dur.

pada ilmu-ilmu tersebut terdapat prinsip-prinsip pokok yang mendukung kemanusiaan, seperti persamaan derajat di muka hukum, perlindungan warga masyarakat dari kezhaliman dan kesewenang-wenangan, penjagaan hak-hak mereka yang lemah dan menderita kekurangan, dan pembatasan atas wewenang para pemegang kekuasaan.[269] Salah satu karakter pokok universalisme Islam sebagai agama wahyu dari Tuhan adalah ajaran mengenai lima jaminan dasar (*ushulul khamsah*) bagi kemanusiaan. *Ushulul khamsah* itu tersebar dalam literatur hukum Islam (fiqh). Salah satu jaminan pokok itu adalah keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama.[270]

Wawasan universalisme Islam itu muncul bersamaan dengan kontak peradaban Islam dengan kebudayaan lain, yang kemudian kita kenal dengan istilah kosmopolitanisme Islam. Watak kosmopolitanisme Islam itu, menurut Gus Dur, sejatinya telah muncul sejak awal kemunculan Islam. Nabi Muhammad Saw., misalnya, mengambil budaya-budaya non-Arab, dari India atau Tiongkok, sebagai bagian praktis dalam kehidupan, bahkan sebagiannya menjadi sunnah. Misalnya, tradisi bekam, nabi mempelajarinya dari budaya India. Nabi juga mempelajari dan mengambil budaya lain dalam pengorganisasian masyarakat Madinah. Proses kosmopolitanisme itu terus berlanjut hingga munculnya para ensiklopedis Muslim awal, seperti Al-Jahiz, pada abad ke-3 H. Terjadi proses saling menyerap antara Islam dengan peradaban-peradaban lain di sekitar dunia Islam waktu itu, dari sisa-sisa peradaban Yunani Kuno yang berupa Hellenisme hingga

[269] Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam" dalam Budhy Munawar-Rachman, [Ed.], *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hlm. 545.

[270] *Ibid*., hlm. 546.

peradaban anak benua India.[271] Dalam semangat seperti itulah, menurut Gus Dur, para *zahid* (kaum asketik) Muslim dahulu mengembangkan peradaban Islam. Imam Hasan al-Bashri, misalnya, yang dikenal sebagai sufi luar biasa, ternyata juga ilmuwan dalam bidang bahasa. Al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi, seorang yang sangat ketat dalam ilmu al-Qur'an dan yang terkenal dengan keshalihannya yang luar biasa, ternyata adalah peminat filsafat Yunani Kuno, terbukti dari karya agung yang ia tulis, *Qamus al-'Ayn*, yang sepenuhnya menggunakan pembagian ilmu pengetahuan melalui kategorisasi filsafat Yunani.[272] Belum lagi jika kita bicara ilmu kalam (teologi Islam), filsafat Islam, dan sufisme yang juga banyak menyerap unsur-unsur filsafat Yunani: Platonisme, neo-Platonisme, dan Aristotelianisme.

Kosmopolitanisme peradaban Islam itu, dalam pandangan Gus Dur, muncul dalam sejumlah unsur dominan, seperti hilangnya batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya, dan heterogenitas politik. Bahkan, kosmopolitanisme itu menampakkan diri dalam unsur dominan yang menakjubkan, yaitu kehidupan beragama yang eklektik selama berabad-abad. Menurut Gus Dur, perdebatan sengit antara kelompok-kelompok sarjana Muslim, misalnya, antara kaum Mu'tazilah dengan kaum Asy'ariyah dan murid-muridnya tidak semata dilihat sebagai kemelut kehidupan beragama kaum Muslim karena tiadanya konsensus atas hal-hal mendasar, namun juga dapat dibaca sebagai bentuk kebebasan berpikir dan berdialog secara kreatif di antara mereka.[273] Menurut Gus Dur, kosmopolitanisme peradaban Islam seperti ini hanya dapat tercapai atau berada pada

[271] *Ibid*., hlm. 549.
[272] *Ibid*., hlm. 551.
[273] *Ibid*., hlm. 549.

titik optimal jika tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum Muslim dan kebebasan berpikir semua warga masyarakat (termasuk non-Muslim). Gus Dur menyebut kosmopolitanisme seperti itu adalah kosmopolitanisme yang kreatif karena di dalamnya warga masyarakat mengambil inisiatif untuk mencari wawasan terjauh dari keharusan berpegang pada kebenaran. Situasi kreatif yang memungkinkan pencarian sisi-sisi paling tidak masuk akal dari kebenaran yang ingin dicari dan ditemukan, situasi cair yang memaksa universalisme ajaran Islam untuk terus-menerus mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk nyata, bukan sekadar nyata dalam postulat-postulat spekulatif belaka.[274]

Watak kosmopolitan itu mulai terputus ketika kemapanan masyarakat Muslim mulai melarang perdebatan ilmiah, lalu menghakimi dan mengadili mereka-mereka yang dianggap "menyimpang", sambil terus memproklamasikan ajaran-ajaran teologi tertentu, misalnya Asy'ariyah atau *Ahlussunnah*, sebagai kebenaran tunggal ajaran Islam.[275] Tentu saja, klaim kebenaran tunggal itu adalah tragedi yang memilukan bagi dunia Islam.

Pengalaman kosmopolitanisme Islam dalam sejarah kelihatannya begitu mengesankan Gus Dur. Inilah salah satu faktor signifikan yang "mematangkan" jiwa humanis dan pluralis Gus Dur. Dalam buku pertamanya [sebenarnya kumpulan makalah] yang terbit, *Muslim di Tengah Pergumulan*, terlihat corak pemikiran Gus Dur bahwa salah satu manfaat dari penerbitan buku itu adalah "keterbukaan untuk menelusuri berbagai cara berpikir dan kesediaan untuk mencari kebenaran di mana pun

[274] *Ibid.*, hlm. 550.
[275] *Ibid.*, hlm. 550.

juga ia berada."[276] Demi mencari kebenaran di mana pun ia maka Gus Dur, dalam sebuah tulisan lain, meyakini bahwa Islam tidak menganggap rendah peradaban orang lain. Bahkan, Islam mengajukan untuk mencari keunggulan dari orang lain sebagai bagian dari pengembangannya. Untuk mencapai keunggulan itu, nabi bersabda: "Carilah ilmu walau ke negeri Tiongkok." Melalui hadits ini, nabi menganjurkan kaum Muslim untuk mencari keunggulan budaya di mana saja. Hal ini, menurut Gus Dur, berarti bahwa umat beragama tidak boleh apriori terhadap siapa pun karena ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang telah menyebar di mana-mana.[277]

Dalam sebuah tulisan yang berjudul "Kasidah", Gus Dur membicarakan soal musik Islam atau yang mewakili Islam, seperti apa? Apakah dalam bentuk lagu-lagu gambus Arab atau kasidah modern? Ketika Gus Dur mempertanyakan hal itu kepada seorang teman yang memimpin sebuah kursus musik, melukis, dan bahasa, teman itu menjawab, "Musik yang universal yang dapat diakui di mana pun. Semisal lagu pop dan musik klasik yang mengandung pesan keagamaan dan bermutu tinggi, tentu akan dihargai di mana-mana." Gus Dur sendiri yang "menggilai" musik klasik, berpendapat bahwa kelembutan dan originalitas alami simfoni pastoral Beethoven, misalnya, akan mengantarkan pendengarnya kepada kebesaran alam, dan tentu saja pada akhirnya kepada Sang Pencipta alam itu sendiri. Gus Dur merasa bahwa musik klasik telah menancapkan keyakinan akan keagungan dan kebesaran Tuhan. Karena itulah ia tak dapat

---

[276] Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Leppenas, 1981), hlm. 3.

[277] Abdurrahman Wahid, "Dicari: Keunggulan Budaya", *Duta Masyarakat*, 5 Juli 2003. Lihat juga Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 266.

lepas dari karya-karya Beethoven dan Johan Sebastian Bach.[278] Dengan pemahaman ini maka apa yang disebut "Islami" bagi Gus Dur adalah spiritnya, bukan kulit, bentuk, atau labelnya.

Jika kebenaran dan "isi"-nya dapat ditemukan di mana saja atau dalam peradaban apa saja, dalam arti tidak otomatis telah disediakan seluruhnya oleh Islam, maka apa yang dimaksud bahwa Islam adalah agama sempurna seperti disebut dalam QS. al-Maa'idah [5]: 3? Menurut Gus Dur, pandangan kaum Muslim bahwa segala sesuatu telah lengkap di dalam Islam sehingga tidak diperlukan lagi masukan dari luar adalah pandangan yang lemah. Menurutnya, kelemahan pandangan ini adalah kenyataan bahwa firman Allah Saw. dalam QS. al-Maa'idah [5]: 3 itu tidak melarang pengembangan wawasan baru secara terus-menerus dalam Islam. Hakikat kesempurnaan dan kelengkapan Islam, bagi Gus Dur, justru terletak pada potensinya menampung masukan-masukan secara kontinuitas, sebagai bagian dari proses penghadapan Islam pada tuntutan keadaan dan zaman, bukan ketentuan-ketentuan terperinci yang ditetapkannya. Islam tidak menetapkan kata demi kata pada setiap masalah kehidupan, tetapi lebih mengungkapkan substansinya. Substansi itu adalah sifat keterbukaan terhadap pemikiran-pemikiran lain. Menurut Gus Dur, hal ini tentu saja bersumber bahkan didorong dari dan oleh al-Qur'an itu sendiri.[279]

Jika kita bertanya kepada Gus Dur, apa saja dalil-dalil *naqli* yang bisa dipahami sebagai mendukung ide pluralisme agama?

---

[278] Abdurrahman Wahid, "Kasidah" dalam Musthafa Ismail [Ed.], *Melawan dengan Lelucon: Kumpulan Kolom Abdurrahman Wahid di Tempo* (Jakarta: Tempo, 2000), hlm. 249–250.

[279] Abdurrahman Wahid, "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam", *Aula*, No. 1/1987, hlm. 47.

Maka, salah satu jawaban Gus Dur yang sering dikemukakan adalah QS. al-Hujuraat [49]: 13 yang terkenal itu: manusia diciptakan laki-laki dan perempuan, berbangsa-bangsa, dan bersuku-suku supaya saling mengenal (*lita'aarafu*). "Saling mengenal", bagi Gus Dur, bukan sekadar tahu nama, orangnya, dan alamat rumahnya, tetapi yang terpenting adalah memahami kebiasaan, tradisi, adat istiadat, pikiran, dan hasrat yang saling berbeda. Bahkan, lebih dari itu, *lita'aarafu* berarti supaya kalian saling menjadi arif bagi yang lain. Sebagai kelanjutan dari ayat itu, Tuhan menegaskan bahwa yang paling mulia di sisi Tuhan adalah yang paling bertakwa.[280] Takwa, bagi Gus Dur, bukan semata memiliki keshalihan personal, tetapi yang terpenting adalah menunjukkan keshalihan sosial dalam bentuk mencintai manusia.

Pandangan mengenai "mencintai dan menghormati martabat manusia" adalah hal yang paling menonjol dalam diri Gus Dur. Seperti diungkapkan oleh Musthafa Bisri (Gus Mus), teman dekat Gus Dur dan tokoh senior NU, Gus Dur sering kali membela orang atau kelompok minoritas yang tertindas tanpa melihat latar belakang agama dan kulturnya. Ketika Gus Mus menanyakan hal itu, Gus Dur menjawab bahwa ia sangat berpegang kepada ajaran al-Qur'an yang menyatakan bahwa "*Kami (Tuhan) telah memuliakan anak cucu Adam* (*Wa laqad karramnaa banii Aadam*)." *Nah*, menurut Gus Dur, jika Tuhan saja begitu memuliakan manusia, mengapa kita tidak mengikuti sifat Tuhan yang mulia itu? Karena pembelaannya terhadap manusia itu, Gus Mus sering bersedih melihat Gus Dur "berdiri sendirian" membela manusia dan kemanusiaan, tanpa ada yang

---

[280] Husein Muhammad, "Pluralisme Abdurrahman Wahid, Gagasan Para Sufi", *Cahaya Sufi*, No. 61/2010, hlm. 106–108.

menemaninya. Menurut Gus Mus, ketika seorang manusia sendirian dalam melakukan perbuatan mulia maka Tuhan akan menemaninya. Karena itulah, kata Gus Mus, Tuhan menyayangi Gus Dur.[281]

Masih mengenai kemanusiaan, dalam sebuah tulisan, Gus Dur menjelaskan kriteria takwa merujuk kepada QS. al-Baqarah [2]: 177. Pada bagian pertama, ayat itu berbunyi: "*Bukanlah kebaikan hanya dengan menghadapkan muka kalian ke timur dan barat, namun kebaikan itu adalah beriman kepada Allah, Hari Akhir, para malaikat, kitab-kitab suci, dan para nabi*." Menurut Gus Dur, ini adalah penggalan (bagian) rukun iman. Dalam formulasi akidah Sunni, ditambahi dengan beriman kepada *qadha* dan *qadar*. Setelah itu, dilanjutkan: "*...dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak yatim, orang-orang miskin, musafir, peminta-minta, dan untuk memerdekakan hamba sahaya*." Menurut Gus Dur, penggalan kedua ini lebih panjang dari penggalan pertama. Lalu, ayat selanjutnya: "*...mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan orang-orang yang menepati janjinya jika mereka berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan, dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar imannya dan orang-orang yang bertakwa*." Menurut Gus Dur, penggalan ketiga ini adalah rukun Islam.[282]

Menurut Gus Dur, mengapa penggalan kedua itu dari QS. al-Baqarah [2]: 177 tidak menjadi rukun? Sebab, hal itu adalah etos sosial, dan etos ini bersifat universal. Jika kita

---

[281] Gus Mus menyampaikan hal itu dalam peringatan 1000 hari wafatnya Gus Dur di Ciganjur, Jakarta.

[282] Abdurrahman Wahid, "Peranan Umat dalam Berbagai Pendekatan" dalam LPPM, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), hlm. 199–201.

mau rukunkan penggalan kedua itu, lanjut Gus Dur, boleh saja kita sebut sebagai rukun tetangga (atau rukun sosial). Harus dimengerti bahwa rukun tetangga ini justru yang paling inspiratif dalam Islam karena tidak bersifat normatif dan tidak lagi mempersoalkan batasan apa pun. Ini adalah suatu norma global, yaitu kemestian berbuat kebajikan kepada manusia lain dan berusaha meningkatkan taraf kehidupan manusia. Dengan kata lain, rukun tetangga ini adalah rukun kemanusiaan: etos mencintai manusia tanpa melihat baju agama, keyakinan, golongan, dan suku bangsanya—suatu sikap yang ditunjukkan oleh Gus Dur sepanjang hidupnya. Karena bersifat global tanpa batas maka rukun kemanusiaan itu *seolah-olah* tidak sebanding dengan rukun iman dan rukun Islam. Seseorang *seolah-olah* telah beriman, padahal bagi Gus Dur, ia beriman dalam rukun iman, kemudian berislam dengan rukun Islam, namun ia belum tentu menjadi manusia bertakwa jika tidak menunjukkan etos sosial dan kemanusiaan.[283]

Sampai di sini, kita melihat Gus Dur sebagai seorang kosmopolitan, universalis, dan humanis. Spirit ini terus dipegangnya bersama-sama dengan pengetahuan dan keyakinannya akan dunia mistik (tasawuf Islam). Semua orang mengetahui kedekatan Gus Dur dengan hal-hal yang bersifat mistik (bukan *klenik*). Sebagai seseorang yang lahir dan tumbuh besar di lingkungan NU yang sangat tradisional, Gus Dur amat menyukai hal-hal yang irasional, terutama kegemarannya ziarah ke makam-makam para wali. Selama menjadi Ketua Umum PBNU, menurut pengakuan Cholil Bisri, setiap akan memutuskan sesuatu yang penting, Gus Dur lebih banyak datang ke makam

[283] Ibid., hlm. 201.

para wali ketimbang berkonsultasi dengan orang hidup atau meminta nasihat kepada kiai-kiai sepuh. Tentu saja, banyak kiai NU yang kebingungan atau keberatan dengan sikap Gus Dur itu. Namun, Gus Dur sudah sangat paham dengan berbagai keberatan itu. Jawaban yang selalu diberikannya adalah sebagai berikut:[284]

> Saya datang ke makam karena saya tidak percaya kepada yang hidup. Mereka yang sudah mati itu tidak memiliki kepentingan apa-apa lagi.

Tradisi penghormatan dan kepercayaan kepada para wali, baik yang masih hidup maupun yang telah meninggal, merupakan tradisi yang telah berakar kuat selama berabad-abad dalam dunia sufisme Islam. *Syaikh al-Akbar* Ibnu 'Arabi, misalnya, adalah salah seorang sufi yang juga sangat menggemari ziarah ke makam para wali dan mengaku sering berdialog dengan arwah mereka. Gus Dur juga mengaku sering berdialog dengan para wali yang telah wafat itu, seakan-akan mereka masih hidup. Mengenai dunia mistik Gus Dur ini, Greg Barton menyebut bahwa dunia supranatural bagi Gus Dur adalah benar-benar nyata, seperti nyatanya dunia fisikal.[285]

Dunia mistik Gus Dur ini penting saya kemukakan karena berhubungan dengan pandangan pluralismenya. Wawasan sufisme inilah yang juga meresap dalam diri Gus Dur, bahkan tampak menonjol dalam banyak hal, salah satunya adalah ketika mengapresiasi berbagai keyakinan keagamaan non-Islam. Gus Dur memiliki hubungan yang sangat erat dengan banyak

---

[284] Hamid Basyaib & Fajar Hermawan [Peny.], *Ger-Geran bersama Gus Dur: Edisi Spesial Mengenang Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Penerbit Nawas, 2010), hlm. 180–181.

[285] Greg Barton, *Gus Dur...*, hlm. 120.

pendeta dan tokoh berbagai agama. Di antara mereka adalah Romo Mangun (tokoh Katolik), Ibu Gedong (tokoh Hindu Bali), dan Biksu Sulaksiwaraksa, seorang pemuka Buddha dari Thailand. Menurut Gus Dur, kedekatannya dengan Ibu Gedong dan Romo Mangun, misalnya, selain adanya pandangan bahwa persahabatan seharusnya dijalin tidak berdasarkan agama, melainkan juga adanya keyakinan bahwa semua pemeluk agama sejatinya mengabdi kepada Dzat Tuhan yang sama. Gus Dur menekankan bahwa Tuhan pada esensi atau hakikat-Nya adalah sama. Yang berbeda adalah konsep dan atribut-atribut tentang-Nya.[286] Dalam sebuah perbincangan panjang di Bali antara Gus Dur dengan kedua tokoh agama itu tentang konsep wali (orang suci). Gus Dur sampai pada kesimpulan adanya kesamaan makna wali: selain sebagai orang suci yang memiliki beberapa sifat yang membedakannya dari orang biasa, sebagai pemberian Tuhan, wali juga seseorang yang mengorbankan hidupnya untuk kepentingan kemanusiaan. Dengan pandangan inilah, ketiga tokoh memiliki titik pandang yang sama dalam hal keharusan mengabdi kepada kemanusiaan. Hanya istilahnya saja yang berbeda: yang satu menggunakan bahasa Sanskerta (Hindu), yang lain menggunakan bahasa Latin (Katolik), dan satunya dengan bahasa Arab (Islam). Terhadap agama-agama lain yang berbeda, Gus Dur memandang bahwa dengan cara melihat persamaan-persamaan esensial di antara agama-agama maka yang muncul adalah unsur yang dapat mempersatukan ketimbang memisahkan dan sikap saling menghargai satu sama lain.[287]

---

[286] Moh. Shaleh Isre [Ed.], *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998), hlm. 116.

[287] Abdurrahman Wahid, "Perjalanan Romo yang Bijak", *Kompas*, 11 Februari 1999.

Bagi Gus Dur, secara esensial, semua agama adalah sama karena diwahyukan dari Tuhan yang sama. Pandangan Gus Dur ini sama dengan doktrin dalam filsafat perennial bahwa Satu Esensi yang sama itu memanifestasi dalam banyak atribut, bentuk, atau identitas kultural yang bermacam-macam. Perbedaan-perbedaan bentuk atau manifestasi agama yang disebabkan oleh keragaman budaya, menurut Gus Dur, sejatinya harus membuat orang saling mengenal dan menyayangi demi menegakkan moralitas, solidaritas, dan kasih sayang di antara sesama.[288] Pandangan esoterik keagamaan Gus Dur itu membawanya kepada penafsiran-penafsiran Islam yang pluralis dan liberal—liberal dalam arti lebih menekankan konteks ajaran agama dibanding terpaku pada yang tekstual. Tentang persoalan siapakah yang disebut orang kafir, bagi Gus Dur, non-Muslim bukanlah orang kafir. Non-Muslim yang memiliki agama, tidak bisa disebut kafir. Dalam penafsiran Gus Dur, kelompok yang disebut kafir di dalam al-Qur'an adalah orang-orang yang menolak eksistensi Tuhan, nikmat Tuhan, dan kaum kafir Makkah yang memerangi Nabi Muhammad Saw. beserta sahabat beliau. Jadi, harus dilihat konteksnya.[289]

Ketika Gus Dur ditanya tentang orang-orang Islam yang ikut merayakan atau berpartisipasi dalam kegiatan Natal tetangga mereka yang Kristen karena adanya pandangan bahwa Nabi Isa As. memiliki tempat yang istimewa dalam ajaran Islam, Gus Dur menjawab, " Jika kita mengikuti ajaran agama kita secara

---

[288] Muhammad Ali, "Abdurrahman Wahid as a Defender of Pluralism", *The Jakarta Post*, 6 Januari 2010.

[289] *Ibid*. Dalam salah satu wawancara dengan Radio 68H, Gus Dur kembali menegaskan bahwa yang dimaksud kafir dalam al-Qur'an adalah orang-orang musyrik (politeis) Makkah, sedangkan Yahudi dan Kristen lebih tepat digolongkan sebagai *Ahlul Kitab*. Lihat Islib.com, Mei 2007.

penuh maka kita (kaum Muslim) juga boleh merayakan Natal sebagaimana kita merayakan kelahiran Nabi Muhammad."[290] Dalam sebuah tulisannya, "Harlah, Natal, dan Maulid", Gus Dur kembali menegaskan bahwa Natal memang diakui oleh kitab suci al-Qur'an, juga sebagai kata penunjuk hari kelahiran Nabi Isa As. yang harus dihormati oleh umat Islam juga. Bahwa hari kelahiran itu memang harus dirayakan dalam bentuk berbeda, atau dalam bentuk yang sama tetapi dengan maksud yang berbeda, adalah hal yang tidak perlu dipersoalkan. Bagi Gus Dur, jika ia merayakan Natal, itu adalah penghormatan untuk Nabi Isa As. dalam pengertian yang ia yakini sebagai utusan Allah Swt. Ini berarti, kemerdekaan bagi kaum Muslim untuk turut menghormati hari kelahiran Nabi Isa As. yang sekarang disebut hari Natal. Mereka bebas merayakannya atau tidak karena itu sesuatu yang dibolehkan oleh agama. Gus Dur sendiri menghormatinya, bahkan ia senang jika ikut merayakannya bersama-sama dengan kaum Kristiani. Gus Dur mengatakan:[291]

> Penghargaan kepada kaum non-Muslim oleh kaum Muslim tidak berarti menunjukkan kita telah meninggalkan akidah kita sendiri, melainkan justru menunjukkan kedewasaan pandangan kita di mata mereka.

Di Mesir misalnya, menurut Gus Dur, mufti—yang bukan pejabat pemerintahan—mengirimkan ucapan selamat Natal secara tertulis kepada Paus Shanuda (Pausnya kaum Kristen

---

[290] Zainul Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia: Muslim-Christian Discourse* (Hamburg: Hamburg University, 2007), hlm. 136.

[291] Abdurrahman Wahid, "Kebenaran dan Penolakan Atasnya" dalam Ahmad Suaedy [Ed.], *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 120.

Koptik Mesir). Begitu pula sebaliknya, paus memberi ucapan selamat pada Hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha. Bagi Gus Dur, Natal dan Maulid Nabi Muhammad Saw. awalnya adalah sebuah acara keagamaan, namun lama-kelamaan berubah menjadi sebuah "budaya" atau "dibudayakan" oleh masyarakat setempat.[292]

Pandangan-pandangan keagamaan Gus Dur yang humanis dan pluralis itu, menurut Husein Muhammad, seorang tokoh NU dari Cirebon dan pendukung pluralisme, adalah gagasan yang juga diusung oleh para sufi besar. Para sufi agung, seperti Ibnu 'Arabi, Rumi, Imam al-Ghazali, dan Ibnu 'Athaillah, kata Husein, adalah mereka yang sering menyuarakan gagasan pluralisme dan persaudaraan universal. Mereka tidak memiliki keraguan sedikit pun bahwa tidak ada apa pun di alam semesta ini kecuali Tuhan Yang Mahaesa, yang ke hadapan-Nya seluruh yang ada tunduk dan berserah. Seluruh yang ada, sejak ia ada sampai keberadaannya dicabut, selalu dan akan terus-menerus mencari Dia melalui jalan dan bahasa yang berbeda-beda, seperti sebuah syair sufistik yang indah:[293]

Bahasa kita begitu beragam
tetapi Engkaulah satu-satunya yang indah
Dan kita masing-masing menuju
kepada keindahan Yang Satu itu

---

[292] Abdurrahman Wahid, "Harlah, Natal, dan Maulid", www.gusdur.net, 23 Desember 2011.

[293] Husein Muhammad, "Pluralisme Abdurrahman Wahid, Gagasan Para Sufi"..., hlm. 106–108.

F. Pancasila, Islam, dan Pluralisme

Gagasan pluralisme Gus Dur juga berakar pada pandangan politiknya, dalam arti politik kebangsaan. Sejak awal, Gus Dur meyakini bahwa Pancasila merupakan ideologi terbaik bagi bangsa Indonesia, dan bukan ideologi negara Islam. Dalam negara yang berbasiskan pada Pancasila, semua pemeluk agama memiliki hak dan kewajiban yang sama di depan hukum. Pancasila memang tidak bisa dibandingkan dengan agama. Pancasila, yang berfungsi sebagai ideologi dasar negara dan konstitusi, dapat mengakomodasi aspirasi berbagai agama dan menempatkannya secara fungsional. Dalam pengertian inilah, menurut Gus Dur, Pancasila dipahami sebagai aturan main yang mengatur semua agama dan keyakinan dalam kehidupan sosialnya.

Sebagai seorang nasionalis, Gus Dur memandang bahwa meletakkan Pancasila sebagai dasar negara oleh para pendiri bangsa ini sudah sangat tepat. Gus Dur sering merujuk kepada Muktamar NU tahun 1935 di Banjarmasin (Borneo Selatan), yang memutuskan bahwa Negara Hindia Belanda yang diperintah oleh kolonial Belanda (non-Muslim) wajib hukumnya dipertahankan secara agama dengan dua alasan: *pertama*, karena kaum Muslim merdeka dan bebas menjalankan ajaran Islam; dan, *kedua*, karena dahulu di kawasan tersebut (Nusantara) telah ada Kerajaan Islam.[294] Fleksibilitas tokoh-tokoh NU dan tokoh Islam lainnya kemudian ditunjukkan pula melalui penerimaan Pancasila dan

---

[294] Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi, dan Etos Kerja di Indonesia" dalam Budhy Munawar-Rachman, [Ed.], *Kontekstualisasi Doktrin Islam...*, hlm. 582. Lihat juga Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita...*, hlm. 101. Gus Dur sendiri merujuk kepada tesis Pendeta Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila: Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Umat Islam di Indonesia dalam Rangka Penerimaan Pancasila sebagai Satu-satunya Asas* (Jakarta: Sinar Harapan, 1989). Karya ini diberi kata pengantar oleh Gus Dur.

UUD 1945 sebagai dasar dan konstitusi negara, sambil menolak Piagam Jakarta. Namun demikian, menurut Gus Dur, hubungan antara Islam dengan Pancasila belum benar-benar dapat selesai dengan tuntas, mengingat kemungkinan munculnya friksi antara kepentingan kaum Muslim dengan kepentingan negara. Friksi itu niscaya muncul karena adanya perbedaan watak di antara keduanya. Islam, sebagai agama, memberlakukan nilai-nilai normatif dalam kehidupan individu dan kolektif para pemeluknya, sedangkan negara seperti Republik Indonesia tidak akan mungkin memberlakukan nilai-nilai normatif yang tidak diterima oleh semua warga negara, yang berasal dari agama dan pandangan hidup yang berlainan. Dengan kata lain, tidak semua nilai-nilai normatif yang dimiliki Islam dapat diberlakukan dalam kehidupan bernegara di Indonesia.[295]

Meski demikian, penerimaan terhadap ideologi Pancasila oleh kaum Muslim telah didudukkan secara tepat, yaitu sebagai landasan konstitusional dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, sedangkan Islam menjadi akidah dalam kehidupan kaum Muslim. Antara ideologi sebagai landasan konstitusional tidak dipertentangkan dengan agama, tidak mencari penggantinya, dan tidak diperlakukan sebagai agama.[296] Bagi Gus Dur, esensi Pancasila adalah menjaga pluralisme. Gus Dur merujuk kepada pidato Bung Karno bahwa kebhinekaanlah yang menjadi alasan berdirinya bangsa ini. Kebhinekaan atau pluralitas budaya bangsa ini, selain menjadi pengikat dalam membentuk sebuah bangsa, juga merupakan kekayaan yang menghimpun untuk menjadi sebuah wadah yang disebut

---

[295] Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi, dan Etos Kerja"..., hlm. 583.
[296] *Ibid.*, hlm. 585.

Negara Kesatuan Republik Indonesia.[297] Dengan Pancasila dan kebhinekaan itu, semua pemeluk agama memiliki kemerdekaan untuk berkeyakinan dan bebas mengekspresikan keyakinannya tersebut. Karena itulah, bagi Gus Dur, mengekang kebebasan beragama dengan alasan apa pun, termasuk oleh negara, adalah tindakan kriminal yang harus dilawan.[298] Menurut Gus Dur, kesadaran pluralisme hanya akan muncul jika negara tidak melakukan "formalisasi" ajaran agama.

Dalam pemahaman teologis Gus Dur, al-Qur'an sendiri menjamin kebebasan beragama dan tidak ada pemaksaan dalam berkeyakinan. Maka, negara tidak boleh menentukan satu agama tertentu lebih unggul dibanding agama lain.[299] Namun, dalam konteks masyarakat Indonesia yang agamis, Gus Dur juga tidak setuju jika Pancasila diberi arti sebagai ideologi sekuler, dalam arti memisahkan agama dari negara, seperti pandangan Ali Abdurraziq, seorang pemikir liberal dari Mesir. Agama, dalam hal ini Islam, menurut Gus Dur, dalam negara Pancasila memiliki dua fungsi: sebagai sumber etika sosial, dan unsur-unsur Islam sesungguhnya dapat berpenetrasi menjadi hukum positif melalui konsensus, misalnya lahirnya Undang-Undang Perkawinan (1974) dan Undang-Undang Peradilan Agama (1989)[300] sebagai produk yang sesuai dengan "semangat Islam".

Dalam konteks Pancasila, kebhinekaan, dan kebebasan beragama inilah Gus Dur selalu tampil di depan untuk membela kelompok-kelompok minoritas keagamaan yang dihambat

---

[297] Abdurrahman Wahid, "Haruskah Inul Diberangus?", *Memorandum*, 10 Mei 2003.

[298] Agus Hadi Nahrowi, "Religious Pluralism In Indonesia: Helpful and Hindering Aspects", pluralism.org/research/reports.

[299] Muhammad Ali, "Abdurrahman Wahid As Defender of Pluralism", *The Jakarta Post*, 6 Januari 2010.

[300] Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi, dan Etos Kerja"..., hlm. 585.

kebebasan beragamanya oleh kelompok mayoritas. Gus Dur membela kebebasan beragama itu sembari mengkritik pandangan dan sikap kaum Muslim, terutama tokoh-tokohnya, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang bersikap arogan dalam fatwa-fatwanya, terutama tentang keharaman pluralisme dan kesesatan Ahmadiyah. Menurut Gus Dur, batasan dan hubungan antara kebenaran sebuah keyakinan dengan pergaulan antara sesama penganut agama dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia tidak bisa hanya melihat dari kerangka keyakinan keagamaan saja. Banyak kaum Muslim, misalnya, yang melihat dan memperlakukan penganut agama lain hanya dengan kerangka akidah Islam saja. Dengan ukuran ini, seorang Muslim menjadi sangat arogan dan puas ketika "mengalahkan" agama lain. Arogansi seperti inilah yang menjadikan kaum Muslim yang "sempit pandangan" itu berstandar ganda dalam bernegara. Di satu pihak, mereka memerlukan negara untuk tetap hidup. Di pihak lain, mereka tidak peduli terhadap eksistensi/wujud negara ini. Padahal, salah satu cara untuk mempertahankannya adalah memahami watak kemajemukan hidup beragama di negeri ini, yaitu dengan bersikap toleransi (tenggang rasa) antar-sesama penganut agama. Dalam pengertian inilah, Gus Dur memandang bahwa MUI yang mengeluarkan fatwa haram atas pluralisme memperlihatkan adanya sikap yang tidak mau tahu dengan toleransi yang sebenarnya menjadi inti dari kehidupan beragama yang serba majemuk di negeri ini. Itulah sebabnya, mengapa para pendiri Republik Indonesia bersikeras mengatakan bahwa negara ini bukanlah sebuah negara agama. Lalu, apakah para pemimpin Islam waktu itu, seperti Ki Bagus Hadikusumo dan Kahar Muzakir dari Muhammadiyah, Abikusno Tjokrosuyoso dari Sarekat Islam, Achmad Subarjo dari Masyumi, AR. Baswedan

dari Partai Arab Indonesia, Wahid Hasjim dari NU, dan H. Agus Salim adalah tokoh-tokoh *gadungan* yang tidak mewakili golongan Islam?[301]

Menurut Gus Dur, mereka adalah tokoh-tokoh Muslim pendiri Negara Indonesia yang berpandangan luas mengenai hubungan timbal-balik dengan para pengikut dan pimpinan agama-agama lain. Selama lebih dari empat dasawarsa, umat beragama hidup dalam tradisi saling menghormati. Secara retoris, Gus Dur bertanya: mengapa kita harus menerima "pandangan kaku" seperti itu, yang dimulai oleh segelintir orang yang "menggunakan" MUI secara tidak wajar? Bukankah itu adalah sikap tergesa-gesa dari mereka yang menganggap diri sendiri sebagai pihak yang paling berhak menafsirkan "kebenaran" ajaran Islam?[302] Ketika AA Maramis mengajukan keberatan atas Piagam Jakarta karena akan mengakibatkan munculnya dua kelas warga negara di Indonesia (Muslim sebagai kelas pertama dan non-Muslim kelas kedua) maka, kata Gus Dur, para pendiri negara ini setuju seluruhnya untuk mengeluarkan piagam tersebut dari pembukaan UUD 45. Berarti, negeri ini bukan lagi negara agama, atau tepatnya bukan negara Islam, dan dengan demikian penafsiran Mahkamah Agung atas UUD 45 menjadi satu-satunya penafsiran legal atas hukum di negeri ini.[303]

Pemikiran Gus Dur yang sangat penting dalam soal Islam, negara, dan pluralisme adalah penolakannya terhadap formalisasi, ideologisasi, dan syariatisasi Islam.[304] Bagi Gus

---

[301] Abdurrahman Wahid, "Kebenaran dan Penolakan Atasnya"..., hlm. 120.

[302] *Ibid.*, hlm. 121.

[303] Abdurrahman Wahid, "Haruskah Inul Diberangus?", *Memorandum*, 10 Mei 2003. Namun, sekarang, Mahkamah Konstitusilah sebagai lembaga hukum tertinggi.

[304] M. Syafi'i Anwar, "Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid" dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam*

Dur, kejayaan Islam justru terletak pada kemampuan agama ini untuk berkembang secara kultural.[305] Dengan kata lain, Gus Dur lebih memberikan apresiasi kepada upaya kulturalisasi (*acculturalization*). Karena itu, ayat yang berbunyi "*udkhuluu fis silmi kaaffah*", di mana "*as-silmi*" ditafsirkan oleh kaum Islam formalis dengan kata "Islami", tetapi Gus Dur menafsirkan kata itu dengan "perdamaian". Menurut Gus Dur, konsekuensi dari kedua penafsiran itu punya implikasi luas. Mereka yang terbiasa dengan formalisasi akan terikat kepada upaya-upaya untuk mewujudkan "sistem Islami" secara fundamental dengan mengabaikan pluralitas masyarakat. Orang lain yang tidak sepaham dengan mereka yang "Islami" itu akan dianggap kurang atau tidak Islami. "Sistem Islami" secara otomatis juga akan menempatkan warga non-Muslim di bawah kedudukan kaum Muslim, atau dengan kata lain, non-Muslim akan menjadi warga negara kelas dua.[306] Ini yang ditolak secara tegas oleh Gus Dur.

Ideologisasi Islam juga ditolak Gus Dur karena tidak sesuai dengan perkembangan Islam di Indonesia, yang dikenal dengan "negerinya kaum Muslim moderat". Islam di Indonesia, bagi Gus Dur, muncul dalam keseharian kultural yang tidak berbaju ideologis.[307] Di sisi lain, Gus Dur melihat bahwa ideologisasi Islam mudah mendorong umat Islam kepada upaya-upaya politis yang mengarah pada penafsiran tekstual dan radikal terhadap teks-teks keagamaan. Implikasi paling nyata dari ideologisasi Islam adalah upaya-upaya sejumlah kalangan untuk menjadikan Islam sebagai ideologi alternatif terhadap Pancasila, serta keinginan

Anda, Islam Kita..., hlm. xv. Lihat juga Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*..., hlm. 24,

[305] *Ibid*., hlm. 40–41.

[306] *Ibid*., hlm. 3–4.

[307] *Ibid*., hlm. 60.

sejumlah kelompok untuk memperjuangkan kembalinya Piagam Jakarta, juga langkah-langkah sejumlah pemerintah daerah dan DPRD yang mengeluarkan Peraturan Daerah (Perda) berdasarkan "syariat Islam". Menurut Gus Dur, usaha-usaha untuk "mengislamkan" dasar negara dan "mensyariatkan" peraturan-peraturan daerah bukan saja ahistoris, melainkan juga bertentangan dengan UUD 1945.[308]

Penolakan Gus Dur terhadap formalisasi, ideologisasi, dan syariatisasi itu mendorongnya untuk tidak menyetujui gagasan tentang negara Islam. Seperti sering dinyatakannya, Gus Dur secara tegas menolak gagasan negara Islam.[309] Sikapnya ini didasari oleh pandangan bahwa Islam sebagai jalan hidup (syariat) tidak memiliki konsep yang baku tentang negara.[310] Gus Dur mengklaim, sepanjang hidupnya, ia telah mencari dengan sia-sia makhluk yang bernama negara Islam itu. "Sampai hari ini, belum juga saya temukan. Sehingga, saya sampai pada kesimpulan bahwa Islam memang tidak memiliki konsep yang bagaimana negara dibuat dan dipertahankan."[311]

Menurut Gus Dur, menguatnya fundamentalisme Islam dalam dua dasawarsa terakhir ini telah memunculkan kelompok Islam yang arogan, yang keinginannya hanya menunjukkan kelebihan Islam atas agama-agama lain. Mereka adalah orang-orang yang tidak memiliki pengetahuan agama yang mendalam. Kesenangan mereka adalah bersikap curiga secara berlebihan dan menonjolkan perbedaan-perbedaan yang ada ketimbang mencari

---

[308] M. Syafi'i Anwar, "Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid"..., hlm. xvi. *Ibid.*, hlm. 81, 89–91.

[309] *Ibid.*, hlm. 50–51.

[310] *Ibid.*, hlm. 113–115.

[311] M. Syafi'i Anwar, "Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Membingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid"..., hlm. xvi. *Ibid.*, hlm. 81.

titik temu antara Islam dengan agama-agama lain. Keadaan ini sesungguhnya dapat memecah belah kaum Muslim sendiri. Karena itu, menurut Gus Dur, selain mesti meresapi kembali pandangan teologis dari al-Qur'an bahwa manusia diciptakan berbeda-beda untuk saling mengenal, kaum Muslim juga harus sadar dan bersikap realistis bahwa mereka tidak hidup sendirian di sini, melainkan ditakdirkan Tuhan untuk hidup bersama-sama dengan para penganut agama lain, bahkan dengan kaum ateis, atau mereka yang memiliki kerangka etis lain. Kaum Muslim dapat hidup bersama dengan orang-orang lain dalam satu ikatan kebangsaan. Segala perbedaan seharusnya mendorong munculnya sikap yang arif bijaksana, bukan sikap yang membuat hubungan yang ada menjadi semakin memburuk, seperti pendapat MUI yang menimbulkan reaksi yang begitu keras. Dengan berbagai kesadaran ini, Gus Dur berharap bahwa Islam akan menjadi agama yang besar bersamaan dengan kedewasaan sikap dan keluasan pandangan kaum Muslim sendiri.[312]

Seperti telah disebut, Gus Dur tidak membuat tulisan akademik yang utuh, sistematis, dan komprehensif mengenai gagasan-gagasannya tentang pluralisme, humanisme, dan toleransi antar-umat beragama. Tetapi, ia lebih banyak menunjukkan aksi-aksi nyata dalam memperjuangkan dan mewujudkan pluralisme itu. Ketika menjadi presiden, misalnya, Gus Dur, melalui Kepres No.6/2000, mencabut peraturan yang melarang pemeluk Konghucu untuk menjalankan ajaran agamanya secara terbuka. Indonesia juga pernah memiliki Surat Keputusan Menteri Dalam Negeri tahun 1974 tentang pengisian kolom agama pada Kartu Tanda Penduduk (KTP) yang hanya

[312] Abdurrahman Wahid, "Lain Zaman, Lain Pendekatan"..., hlm. xxix.

mengakui lima agama selain Konghucu. SK ini oleh Gus Dur kemudian dianulir karena bertentangan dengan Pasal 29 UUD 1945 tentang Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia. Sebenarnya, Gus Dur juga mengusulkan agar TAP MPRS No. XXIX/MPR/1966 yang melarang Marxisme-Leninisme untuk dicabut, namun usul itu kandas oleh penolakan yang massif dari berbagai elemen masyarakat, terutama oleh umat Islam yang trauma dengan peristiwa Gerakan 30 September 1965. Semua usaha itu menunjukkan komitmen Gus Dur yang kuat kepada pluralisme dan humanisme universal yang tidak dapat lagi dibatasi oleh sekat-sekat primordialisme yang sempit.

G. Pribumisasi Islam

Sebagai agamawan yang memiliki pandangan luas mengenai kebudayaan, Gus Dur menggagas apa yang disebut sebagai "pribumisasi Islam". Pribumisasi Islam pantas pula kita letakkan sebagai salah satu unsur paham pluralisme pada diri Gus Dur. Tesis pribumisasi, bagi Gus Dur, bermula dari sebuah kenyataan bahwa Islam mengalami perubahan-perubahan besar dalam sejarahnya. Dalam bidang teologi, fiqh, politik, dan unsur-unsur Islam lainnya, Islam selalu mengalami pergumulan dan dialektika dengan budaya-budaya di seluruh dunia tempat Islam datang dan disambut. Ruh Islam tetap pada esensinya, namun bentuk-bentuk luarnya tidak harus selalu di-"Arab"-kan karena tidak adanya keharusan (kewajiban) hukum agama untuk diseragamkan. Dalam konteks Islam Indonesia, Gus Dur bertanya: mengapa harus menggunakan kata "shalat" kalau kata "sembahyang" juga tidak kalah benarnya? Mengapa harus memakai kata "mushala", padahal dahulu *toh* cukup langgar atau surau? Belum lagi ulang

tahun, yang baru terasa *sreg* kalau disebut dengan istilah "milad". Dulu tuan guru atau kiai, sekarang harus ustadz dan syaikh, baru terasa berwibawa. Bukankah ini pertanda Islam tercabut dari lokalitas yang semula mendukung kehadirannya di Nusantara?[313]

Menurut Gus Dur, yang "dipribumikan" adalah manifestasi atau ekspresi kehidupan Islam, bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan adanya "al-Qur'an Batak" atau "hadits Jawa". Islam tetap Islam, di mana saja berada. Namun, tidak berarti semua harus disamakan "bentuk luar"-nya. Karena itu, sebagai bentuk kecintaan kepada budaya-budaya yang telah lama berakar di Nusantara, Gus Dur lagi-lagi bertanya secara retoris: salahkah jika Islam "dipribumikan" sebagai manifestasi kehidupan?[314] Tentu saja, bagi Gus Dur, jawaban atas pertanyaan itu adalah bukan semata tidak salah, melainkan juga perlu demi menunjukkan Islam yang *rahmatan lil 'alamin*, di mana rahmat-Nya bisa "menyentuh" atau "mengakomodasi" kebudayaan umat manusia yang sejalan dengan esensi ajaran Islam, bahkan rahmat itu bisa mewujud dalam wajah kebudayaan yang humanis.

H. Yahudi-Islam Berbagi Ide Pluralisme dan Dialog

Rekam jejak pemikiran keduanya menunjukkan bahwa mereka telah berbagi ide tentang humanisme dan pluralisme yang kelak membuka jalan lebar bagi dialog antar-iman. Seperti telah dinyatakan bahwa gagasan pluralisme Heschel yang berakar

---

[313] Abdurrahman Wahid, "Salahkan Jika Dipribumikan?" dalam Musthafa Ismail [Ed.], *Melawan dengan Lelucon...*, hlm. 63–64.

[314] *Ibid*., hlm. 64.

pada *depth theology* sesungguhnya berisi dua hal pokok. *Pertama*, Tuhan dan manusia saling mencari, saling membutuhkan, dan hubungan keduanya adalah hubungan yang aktif dan dinamis. Hubungan ini, terutama dari sisi manusia, didasarkan pada "iman yang mendalam" terhadap Tuhan, bukan iman yang dangkal. Karena iman inilah maka, bagi Heschel, prasyarat utama dan terpenting dalam dialog antar-iman adalah iman itu sendiri. *Interfaith* harus muncul dari kedalaman iman, bukan dari iman yang absen. Ini bukan kegiatan main-main yang dilakukan oleh orang-orang yang memiliki pemahaman setengah-setengah dengan kualitas spiritual yang belum matang.[315] Jadi, iman yang matang adalah syarat pokok sebelum seseorang berjumpa untuk berdialog dengan orang lain. Iman yang dangkal hanya akan merugikan dirinya dan partner dialognya.

Kedua, bagi Heschel, dialog antar-iman harus berbasis pada *humility*, *mutual esteem*, dan *reverence*. Hal itu berarti adanya penghormatan penuh atas manusia, apa pun agama mereka. Penghargaan penuh itu akan muncul jika seseorang memiliki teologi mendalam atau *depth theology* dalam istilah Heschel. *Depth theology* berbeda dengan teologi biasa yang hanya berisi dogma, konsep, dan struktur-struktur. Dalam bahasa Heschel, "teologi berbicara kepada orang-orang, tetapi teologi mendalam berbicara 'untuk seseorang'. Teologi mendalam ingin berjumpa dengan 'seseorang' pada suatu momen ketika keseluruhan kepribadiannya terlibat." Dalam hubungannya dengan dialog, Krajewski mengonfirmasi pentingnya *depth theology* itu bahwa "*As the 'theme of depth theology is the act of believing', the theme of*

[315] Abraham J. Heschel, "No Religion Is An Island"..., hlm. 10–11.

the 'depth theology' is the act of dialoguing, or rather interreligious dialoguing."[316]

Heschel berkali-kali menekankan bahwa depth theology semestinya melahirkan penghormatan terhadap orang lain, tidak hanya kepada fisiknya, namun juga kepada iman dan komitmennya. Ia menyatakan:

> *Respect for each other's commitment, respect for each other's faith, is more than a political or social imperative. It is born of the insight that God is greater than religion, that faith is deeper the dogma, that theology has roots in depth theology.*

Akhirnya, Heschel menggarisbawahi bahwa dialog antar-iman tetap mensyaratkan seseorang untuk setia kepada agama historisnya. Namun, juga harus diingat peringatan Heschel bahwa agama tidak identik dengan Tuhan. Loyal kepada agama berarti loyal kepada nilai-nilai ketuhanan. Bagi Heschel: "*To equate religion and God is idolatry* [Menyamakan agama dengan Tuhan, itulah penyembahan berhala]."[317]

Dalam kesadaran penuh, ide-ide Gus Dur tentang pluralisme, humanisme, dan toleransi berakar pada warisan sejarah peradaban Islam yang inklusif dan kosmopolit, serta Pancasila dan kenyataan keragaman kultur masyarakat Indonesia. Lebih dari itu, sebagaimana Heschel mengembangkan *depth theology*, Gus Dur menyadari bahwa ia juga sedang mengeksplorasi apa yang disebut "*depth Islam*" (Islam mendalam). *Depth Islam* bukan teologi Islam yang harfiah dan dangkal. *Depth Islam*

---

[316] Stanislaw Krajewski [Ed.], *Abraham Joshua Abraham...*, hlm. 179–180.
[317] Abraham J. Heschel, "No Religion Is An Island"..., hlm. 13.

adalah pemahaman yang melampaui (*beyond*) teks-teks literal untuk dicari prinsip dan semangat Islam dalam mengapresiasi kemanusiaan, kemajemukan, dan perdamaian. *Depth Islam* bisa juga disebut dengan istilah Islam liberal atau Islam substansial, dalam arti melihat keseluruhan konteks teks dan melampauinya. *Depth Islam* terlihat secara implisit pada pandangan-pandangan teologi dan kebudayaan Gus Dur tentang humanisme, pluralisme, dan pribumisasi Islam, serta penolakannya atas formalisasi dan ideologisasi Islam yang menurut Gus Dur hanya akan memunculkan bentuk-bentuk baru diskriminasi, intoleransi, dan eksklusivisme dalam beragama. Dan, hal itu berarti bertentangan dengan semangat dan prinsip Islam yang humanis, yang ingin mengembangkan kehidupan dalam kenyataannya yang majemuk.

Depth Islam terlihat pada tulisan Gus Dur yang berjudul "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama". Dalam tulisan itu, Gus Dur melihat secara konkret hambatan-hambatan psikologis dan teologis dalam berdialog, terutama pada umat Islam. Menurut Gus Dur, pada era 1990-an, kaum Muslim Indonesia tengah mengalami proses pendangkalan agama karena interaksinya dengan Islam model Timur Tengah yang menjadikan Islam sebagai ideologi atau komoditas politik.[318] Dua faktor penting di dalam negeri, selain pengaruh Timur Tengah, menurut Gus Dur, ada beberapa faktor lain. *Pertama*, banyak orang Islam mengalami masa transisi dari kehidupan tradisional ke kehidupan modern, yang kemudian berdampak pada hilangnya akar-akar psikologis dan kultural. Banyak orang yang sudah tinggal di kota-kota besar, tetapi mentalnya masih "kampungan".

---

[318] Abdurrahman Wahid, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama" Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus [Ed.], *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 1998), hlm. 51–52.

Mereka belum menerima modernisasi secara total. Selalu ada rasa khawatir terlepas dari agama. Karena itu, sikap beragamanya cenderung kaku, keras dan intoleran. *Kedua*, Islam telah dijadikan ajang kepentingan politik dan bendera politik yang dipakai untuk menghadapi orang lain. Dari sini, muncul proses pendangkalan agama: kepentingan Islam diletakkan dalam kepentingan yang eksklusif dan menjadi kepentingan yang paling utama. Karena itu, terjadilah eksklusivisme agama di kalangan kaum Muslim.[319]

Menurut Gus Dur, dirinya yang dekat dengan kalangan non-Muslim dibanding dengan kaum Muslim sendiri sering mendapat kritik tajam dari tokoh-tokoh Islam. Mereka merujuk kepada ayat al-Qur'an bahwa Nabi Muhammad Saw. dan pengikut beliau harus keras terhadap orang-orang kafir dan santun kepada sesamanya (*asyiddaa 'alal kuffaar, ruhamaa baynahum*). Menurut Gus Dur, dengan mengutip ayat al-Qur'an, kritik itu tampaknya sangat serius, tetapi kekeliruan yang dilakukannya juga cukup serius. Yang dimaksud dengan "keras terhadap orang kafir" dalam ayat itu bukan orang-orang non-Muslim, melainkan kaum kafir yang memerangi agama Islam (dalam konteks ayat itu, kaum kafir Makkah). Sudah tentu ada perbedaan antara orang-orang non-Muslim dengan kaum kafir yang seperti itu—katakanlah kafir kategoris. Lalu, "santun terhadap sesamanya" (*ruhamaa baynahum*) juga patut dipertanyakan. Nabi Muhammad Saw. pernah bersabda: "*Seandainya Fatimah anak perempuanku mencuri maka akan aku potong tangannya*." Apakah sikap rasul itu santun atau tidak? Menurut Gus Dur, itu santun, karena nabi menyayangi Fatimah Ra. dan tidak ingin ia melakukan perbuatan yang hina. Tetapi, sikap santun itu ditunjukkan dengan cara

---

[319] Abdurrahman Wahid, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama"..., hlm. 52.

memotong tangannya jika ia mencuri. Karena itu, pertanyaannya: apakah ukuran kedekatan dan kesantunan itu? Apakah jika tidak menyenangkan satu pihak dianggap tidak santun kepada umat Islam? Secara hipotesis, bagi Gus Dur, esensi "saling menyantuni" justru terletak pada sikap-sikap saling mengoreksi sesama kaum Muslim.[320]

Sikap eksklusif dan anti-toleransi ditunjukkan lagi oleh kaum Muslim eksklusif dengan mengutip ayat favorit: "*Wahai Muhammad, sesungguhnya orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan rela kepadamu sampai engkau mengikuti agama mereka*." Menurut Gus Dur, kata "tidak rela" di sini dianggap melawan atau memusuhi, lalu dikaitkan dengan pembangunan gereja-gereja, pengabaran Injil, Kristenisasi, konflik Israel-Palestina, dan lain-lain. Dua hal yang berbeda sama sekali diletakkan dalam satu hubungan yang tidak jelas. Padahal, jika masalahnya didudukkan secara proporsional, kaum Muslim tidak akan keliru memahami arti "tidak rela" di situ. Tidak rela itu artinya "tidak bisa menerima konsep-konsep dasar." Hal itu biasa dan wajar. Menurut Gus Dur, ibarat seorang gadis muda yang dipaksa kawin dengan seorang kakek, gadis itu pasti tidak akan rela. Artinya, ia tidak bisa menerima konsep dasar bahwa ia akan hidup bahagia jika kawin dengan kakek itu. Tetapi, belum tentu ia melawan atau memusuhi. Ia terpaksa menjalani rumah tangga itu meskipun tidak rela, persis seperti Siti Nurbaya yang dipaksa kawin dengan Datuk Maringgih.[321]

Pandangan yang menyatakan bahwa Yahudi dan Kristen tidak bisa menerima konsep dasar Islam, bagi Gus Dur, itu hal

[320] *Ibid.*, hlm. 53.
[321] *Ibid.*, hlm. 54.

yang pasti (dan tentu saja harus seperti itu). Sebab, jika mereka rela menerimanya, itu artinya mereka bukan Yahudi dan Kristen lagi. Begitu pula kebalikannya. Kaum Muslim tentu tidak akan rela terhadap konsep-konsep dasar Yahudi dan Kristen. Misalnya, konsep mengenai ketuhanan Kristen, kaum Muslim sulit menerima konsep itu karena dasarnya memang sudah berbeda. Namun, tidak berarti harus menunjukkan kebencian dan permusuhan. Dalam Islam, seorang Muslim memang harus teguh keyakinannya, namun pada saat yang sama ia juga harus mau mendengar, menghargai keyakinan dan pendapat orang lain.

Heschel dan Gus Dur mungkin tidak pernah berjumpa secara fisik. Tidak ada data atau indikasi mengenai pertemuan keduanya. Apalagi, ketika Heschel meninggal pada 1972, Gus Dur belum jadi apa-apa. Ia baru saja pulang dari studinya di Irak dan Eropa. Tetapi, keduanya memiliki minat yang besar terhadap agama orang lain. Gus Dur begitu antusias terhadap Yudaisme dan cara pandang orang-orang Yahudi. Heschel sendiri, selain mempelajari agama-agama Semitik, termasuk Islam, dari seorang sarjana Yahudi, Eugen Mittwoch, beberapa kali terlibat dalam dialog antar-agama dengan Sayed Hossein Nasr dan berteman dengan ahli Islam lainnya, Henry Corbin.[322]

Heschel dan Gus Dur adalah tokoh yang unik, dalam pengertian berani mendobrak tembok tebal eksklusivisme dan konservatisme yang dianut sebagian besar kaum Yahudi Amerika-Eropa dan kaum Muslim Indonesia. Kenyataan bahwa mereka adalah ningrat atau kelompok yang sangat elite dalam tradisi masing-masing tidak membuat keduanya memanfaatkan status sosial yang tinggi itu untuk hidup bermewah-mewah dan

[322] Seth Ward, "Implications of Abraham Joshua Abraham"..., hlm. 209.

mengumpulkan banyak materi. Sebaliknya, mereka menggunakan hal itu untuk memperjuangkan kesetaraan, perdamaian, dan keadilan bagi umat manusia. Keduanya mempersembahkan seluruh hidupnya untuk ketiga hal itu.

Oleh karena itu, keduanya memiliki pengaruh yang sangat besar dalam tradisi masing-masing. Heschel adalah wajah Yahudi yang telah memberi sumbangan signifikan bagi dunia Yahudi Amerika-Eropa yang lebih humanis, dan bagi dunia Kristen di Barat. Puluhan buku tentang Heshel telah ditulis dan serangkaian konferensi internasional telah digelar untuk mengenang jasa-jasanya. Beberapa sekolah di Amerika memakai nama "Heschel", seperti di Upper West Side of New York City, Northridge, California, dan Toronto, Kanada. Pada 2009, sebuah *highway* di Missouri juga telah diresmikan nama dengan "Dr. Abraham Joshua Heschel Highway".[323]

Gus Dur, sebagai representasi Islam Indonesia, tidak semata telah berjasa besar bagi wajah Islam Indonesia yang inklusif, tetapi juga wajah Islam Asia Tenggara, di mana Gus Dur dikenal dan dikenang dengan baik oleh tokoh-tokoh Islam dari Malaysia, Singapura, Brunei, Thailand, dan Filipina. Di Indonesia sendiri, selain ratusan buku dan artikel ditulis untuk mengenang Gus Dur, telah muncul ribuan generasi muda Muslim yang mengembangkan ide-ide keislaman Gus Dur yang universal, inklusif, dan pluralis. Mereka membentuk kelompok pemikiran, LSM dan jaringan dengan nama-nama seperti Jaringan Islam Liberal, Jaringan Muslim Moderat, kelompok Neo-Tradisionalisme, Gusdurian, dan lain-lain. Keluarga Gus Dur

---

[323] "Abraham Joshua Heschel", http://en.wikipedia.org/wiki/AbrahamJoshuaHeschel. Diakses pada 7 April 2013.

sendiri dengan para simpatisan Gus Dur pada 2004 mendirikan *The Wahid Institute*, sebuah lembaga yang berusaha mewujudkan prinsip dan cita-cita intelektual Gus Dur dalam membangun pemikiran Islam moderat yang mendorong terciptanya demokrasi, multikulturalisme, dan toleransi di kalangan kaum Muslim di Indonesia dan seluruh dunia.

Gus Dur memulai kariernya sebagai guru agama, lalu terlibat penuh dalam kegiatan pengembangan pesantren dan masyarakat melalui LSM. Gus Dur adalah aktivis tulen kemasyarakatan. Hidupnya tidak banyak di kampus seperti Heschel, tetapi di tengah-tengah masyarakat Muslim. Aktivitasnya itulah yang mengantarkannya menjadi Ketua Umum PBNU dua periode, dan akhirnya menjadi Presiden RI keempat selama 22 bulan. Tidak seperti Heschel yang tidak pernah memiliki jabatan politik, ketika menjabat menjadi presiden, Gus Dur berhasil merealisasikan gagasan-gagasannya mengenai pluralisme dalam bentuk regulasi politik.

Itulah yang sedikit membedakannya dengan Heschel yang mengabdikan sebagian besar hidupnya untuk kajian Yudaisme, menjadi akademisi dan professor Yudaisme, dan menulis buku-buku serius tentang Yudaisme. Meski demikian, Heschel bukanlah ilmuwan yang hanya menjadikan kajiannya sebagai objek ilmiah semata. Ia pengamal yang "terlibat penuh" dengan keyahudiannya. Ia dianggap oleh komunitas Yahudi di Amerika dan Eropa sebagai orang suci (santo) Yahudi, bahkan tidak sedikit orang Yahudi yang meyakininya sebagai "sang nabi". Ketika ia ditanya, apakah ia merasa bahwa dirinya telah dianugerahi ilham

kenabian (*prophetic inspiration*), dengan rendah hati Heschel menjawab:[324]

> *I do not want to accept this praise, because it is not for me to say that I am descendant of the prophets, which is an old Jewish statement. It is a claim almost arrogant enough to say, that I am a descendant of the prophets, what is called B'nai Nevi'im. So let us hope and pray that I am worthy of being descendant of the prophets.*

Seperti Gus Dur, Heschel juga banyak terlibat dengan peristiwa penting kemanusiaan. Kaplan menyebut bahwa pada masa 1960-an hingga 1972, tahun kematiannya, Heschel banyak muncul sebagai aktivis sosial-kemanusiaan. Pada masa-masa itu, Heschel banyak terlibat dialog antar-agama dengan tokoh-tokoh Protestan, Islam, Katolik, para kardinal, dan dengan paus sendiri. Pada 1965, ia bersama dengan teman dekatnya, Martin Luther King, Jr. turun ke jalan menuntut hak-hak sipil. Pada 1967–1968, atas nama Tuhan dan kemanusiaan, juga bersama Martin Luther King, Jr., ia berdemonstrasi di jalan menolak Perang Vietnam.[325] Heschel menyebut aktivitas sosial-kemanusiaannya itu sebagai wujud dari *prophetic radicalism*.[326]

[324] Bernhard Dolna, "Keeping God and Man"..., hlm. 130.

[325] Menurut Kaplan, kondisi darurat Vietnam menjadi perhatian religius Abraham J. Heschel di tahun-tahun terakhir kehidupannya. Dalam sebuah kongregasi doa di Washington, D.C. pada tahun 1967, di mana Kaplan sendiri hadir, Heschel menjelaskan bagaimana citra Ilahi membawanya untuk menentang perang. Ia menegaskan: "Perjumpaan manusia dengan Tuhan sejatinya adalah perjumpaan di dunia ini. Kita semua di sini bertemu dalam ikatan penderitaan dan tanggung jawab bersama. Meskipun saya bukan orang asli Vietnam, tidak tahu bahasa dan tradisinya, tetapi saya ingin terlibat dengan penderitaan orang-orang Vietnam. " Lihat Edward Kaplan, *Holiness in Word...*, hlm. 110.

[326] *Ibid.*, hlm. 92–99.

Tak diragukan, "teologi mendalam" ala Yahudi-Heschel dan "Islam mendalam" ala Gus Dur dapat muncul tidak semata karena proses internalisasi keagamaan yang lama pada kedua tokoh itu, melainkan juga sebagai bentuk hibrida, yakni proses perjumpaan atau percampuran tradisi mereka sendiri dengan kebudayaan-kebudayaan dunia yang lebih luas. Sebaliknya, proses pengenalan agama yang instan dan kecenderungan melakukan ideologisasi agama membuat Indonesia hari-hari ini ramai diisi oleh kelompok-kelompok agama yang eksklusif yang cenderung intoleran. Keadaan itu bertambah ironis karena Indonesia sendiri sesungguhnya kaya dengan budaya dan paham keagamaan yang sangat majemuk, yang dengan itu "dianggap" selama berabad-abad sebagai negeri yang damai dan toleran.

I. Penutup

Dunia dalam dua dekade terakhir dipenuhi dengan konflik keagamaan yang mengerikan. Kebencian, permusuhan, bahkan "perang agama" sering kali lahir dari pemahaman keagamaan yang dangkal dan picik, di samping ambisi politik dan kepentingan ekonomi yang "memakai" agama. Dalam dunia yang sedang terguncang, percikan intelektual dan spiritual "teologi mendalam" dan "Islam mendalam" kembali menemukan relevansinya.

J. Referensi

'Arabi, Ibnu. 2002. *Futhhat al-Makkiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ali, Muhammad. 2010. "Abdurrahman Wahid as a Defender of Pluralism". *The Jakarta Post*, 6 Januari.

Aminah, Wiwin Siti, dkk. [Ed.]. 2003. *Sejarah, Teologi, dan Etika Agama-agama*. Yogyakarta: Dian/Interfidei.

Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina.

------------. 2007. *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Equinox Publishing Indonesia.

Basyaib, Hamid & Fajar Hermawan [Peny.]. 2010. *Ger-Geran bersama Gus Dur: Edisi Spesial Mengenang Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Penerbit Nawas.

Brill, Alan. 2010. *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*. New York, USA: Palgrave MacMillan.

Fuad, Zainul. 2007. *Religious Pluralism in Indonesia: Muslim-Christian Discourse*. Hamburg: Hamburg University.

Heschel, Abraham J. 1968. *Israel: An Echo of Eternity*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

------------. 1979. *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

------------. 1983. *God In Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

------------. 1996. *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. New York: Farrar Straus Giroux.

------------. 1997. *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*. New York: Free Press Paperbacks.

Hidayat, Komaruddin & Ahmad Gaus [Ed.]. 1998. *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia.

Ismail, Musthafa [Ed.]. 2000. *Melawan dengan Lelucon: Kumpulan Kolom Abdurrahman Wahid di Tempo*. Jakarta: Tempo.

Isre, Moh. Shaleh [Ed.]. 1998. *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*. Yogyakarta: LkiS.

Kaplan, Edward & Samuel Dresner. 1998. *Abraham Joshua Abraham: Prophetic Witness*. USA: Yale University Press.

Kaplan, Edward. 1996. *Holiness in Word: Abraham Joshua Abraham's Poetics of Piety*. New York: State University of New York Press.

Kasimow, Harold & Byron Sherwin [Ed.]. 2008. *No Religion is An Island: Abraham Joshua Abraham and Interreligious Dialogue*. Oregon: Wipf and Stock.

Krajewski, Stanislaw [Ed.]. 2009. *Abraham Joshua Abraham, Philosophy, Theology, and Interreligious Dialogue*. Wiesbaden: Harroassowitz Verlag.

LPPM. 1990. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Muhammad, Husein. 2010. "Pluralisme Abdurrahman Wahid, Gagasan Para Sufi". *Cahaya Sufi*, No. 61.

Munawar-Rachman, Budhy [Ed.]. 1995. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Paramadina.

Nahrowi, Agus Hadi. Tanpa Tahun. "Religious Pluralism In Indonesia: Helpful and Hindering Aspects". Pluralism. org/research/reports.

Pudja, G. 2004. *Bhagawad Gita (Pancama Weda)*. Surabaya: Penerbit Paramita.

Sitompul, Pendeta Einar Martahan. 1989. *NU dan Pancasila: Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Umat Islam di Indonesia dalam Rangka Penerimaan Pancasila sebagai Satu-satunya Asas*. Jakarta: Sinar Harapan.

Smith, Huston. 2001. *Agama-agama Manusia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Suaedy, Ahmad [Ed.]. 2006. *Kala Fatwa Jadi Penjara*. Jakarta: The Wahid Institute.

Wahid, Abdurrahman. 1981. *Muslim di Tengah Pergumulan*. Jakarta: Leppenas.

------------. 1987. "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam". *Aula*, No. 1.

------------. 1999. "Perjalanan Romo yang Bijak". *Kompas*, 11 Februari.

------------. 2003. "Dicari: Keunggulan Budaya". *Duta Masyarakat*, 5 Juli.

------------. 2003. "Haruskah Inul Diberangus?". *Memorandum*, 10 Mei.

------------. 2006. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.

------------. 2011. "Harlah, Natal, dan Maulid". Www.gusdur.net, 23 Desember.

"Abraham Joshua Heschel". Http://en.wikipedia.org/wiki/AbrahamJoshuaHeschel. Diakses pada 7 April 2013.

"Inayah: Wahid Bukan Tokoh Pluralisme". Tribunnews.com, 16 Oktober 2012.

BAB 2
RUH HIDUP DALAM JASAD KAKU: MENGENANG PERAN INTELEKTUAL JARINGAN ISLAM LIBERAL (2001–2010) DALAM DISKURSUS ISLAM INDONESIA[327]

"Setiap orang adalah intelektual. Tetapi, tidak semua orang dalam masyarakat memiliki fungsi intelektual."

(Antonio Gramsci)

A. Pendahuluan

Boleh jadi, bagi sebagian Muslim muda Indonesia saat ini, mendengar istilah Islam liberal atau Jaringan Islam Liberal (JIL) tidak terlalu familiar lagi dibanding mendengar nama NU, Muhammadiyah, FPI, atau Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang masih populer. JIL saat ini sudah tidak eksis lagi dalam jagat Islam Indonesia. Padahal, kelompok ini pernah menjadi primadona dalam diskursus Islam Indonesia pada awal dan

[327] Saya menyampaikan terima kasih kepada Abd. Moqsith Ghazali, Novriantoni Kahar, dan Muhammad Guntur Romli atas informasi dan komentar berharga mereka untuk artikel ini.

pertengahan tahun 2000. Islam liberal adalah lumbung gagasan; sebuah wadah elite intelektual muda yang menyebarkan ide-ide Islam progresif dan intelektual. Ia memang dirancang bukan sebagai organisasi massa. Meski telah melewati masa keemasan periode pertama, jejak dan spirit Islam liberal masih terasa dalam konstelasi keindonesiaan dan keislaman. Dalam beberapa hal, gagasan-gagasan progresif Islam liberal masih kontekstual. Jika Islam liberal mengampanyekan pluralisme agama, toleransi, HAM, kesetaraan gender, dan menolak teokrasi maka saat ini "rumah Indonesia" masih sesuai dengan harapan mereka. Bersama-sama dengan NU dan Muhammadiyah, spirit gagasan-gagasan pokok Islam liberal telah memberi kontribusi bagi wajah Indonesia modern.

Artikel ini hanya berfokus pada isu-isu utama JIL pada masa keemasan mereka di periode pertama (2001–2009), seperti gagasan mengenai "Islam yang hidup", pluralisme agama, menolak teokrasi, dan penafsiran ulang mengenai kesucian al-Qur'an. Artikel ini akan ditutup oleh penjelasan singkat mengenai faktor-faktor meredupnya gerakan Islam liberal di Indonesia sejak 2010 hingga kini.

B. Kemunculan Jaringan Islam Liberal

Secara khusus, JIL mulai aktif pada Maret 2001 dengan menggelar kelompok diskusi maya (*milis*) yang tergabung dalam islamliberal@yahoogroups.com. Kemudian, gagasan-gagasan JIL juga disebarkan lewat website islamlib.com.[328] Sejak Juni 2001,

[328] Lihat Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar versus Islam Salah* (Jakarta: Kata Kita, 2007), hlm. xvii dan 87.

JIL mengisi satu halaman Jawa Pos Minggu,[329] dan di puluhan koran jaringannya, dengan artikel dan wawancara seputar perspektif Islam liberal. Tiap Kamis malam, JIL menyiarkan *talk show* dan diskusi interaktif dengan para kontributor dan tokoh Islam yang sepaham dengan mereka, melalui kantor Berita Radio 68H Utan Kayu,[330] dan disiarkan juga oleh beberapa radio jaringannya.[331] Pada mulanya, kegiatan JIL tidak bisa dipisahkan dengan dua figur: Luthfi Assyaukanie[332] (Universitas Paramadina Mulya) dan Ulil Abshar-Abdalla,[333] yang saat itu bekerja di ISAI (Institut Studi Arus Indonesia) dan Lakpesdam NU. Saat itu, Luthfi yang memulai membuka *website* JIL dan membuat *milis*-nya untuk diskusi terbuka, dan Ulil—yang dianggap memiliki kemampuan intelektual dan retorika yang bagus—dijadikan juru bicara ide-ide JIL.[334] Terkait dengan ide-ide JIL yang dimuat

---

[329] Sebagai contoh sebagian besar artikel-artikel Luthfi di Jawa Pos kemudian diterbitkan menjadi buku, *Islam Benar versus Islam Salah*.

[330] Radio 68H di Utan Kayu, Jakarta, Timur, adalah juga markas ISAI yang banyak menerbitkan buku-buku kiri. Di markas ini juga, saat itu, sering diselenggarakan diskusi, dipentaskan drama, tetaer, dan lain-lain. Salah satu tokoh penggerak utama Markas 68H adalah Goenawan Muhammad, seorang sastrawan dan jurnalis Indonesia senior, serta pendiri majalah Tempo.

[331] Lihat Adian Husaini & Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani, 2002), hlm.4–5.

[332] Luthfi Assyaukanie lahir di Jakarta, 27 Agustus 1967. Menyelesaikan sekolah menengah di sebuah pesantren di Bekasi, Jawa Barat. Menyelesaikan S-1 bidang hukum Islam dan filsafat di University of Jordan, Amman, Yordania, meraih gelar master dari *International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) Malaysia, dan mendapat Ph.D dalam bidang pemikiran politik Islam dari *University of Melbourne*, Australia.

[333] Ulil Abshar-Abdalla lahir di Pati, Jawa Tengah. Menyelesaikan pendidikan menengah di pesantren Maslakul Huda, Kajen, Pati, pimpinan Sahal Mahfudz. Menyelesaikan S-1 pada Fakultas Syariah Lembaga Pendidikan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta, dan pernah kuliah di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Mendapat gelar master di *Boston University*, AS.

[334] Ulil Abshar-Abdalla adalah Direktur Eksekutif JIL pertama. Ketika kemudian Ulil mengambil S-2 di Amerika dan Luthfi kuliah S-3 di Australia, Hamid Basyaib menjadi direktur yang kedua. Setelah Luthfi selesai S-3, ia menjadi direktur yang ketiga, lalu Moqsith Ghazali yang keempat.

satu halaman penuh di Jawa Pos, Goenawan Muhamad adalah figur yang sangat berperan karena ia adalah salah satu pemilik saham Jawa Pos.

Selain Luthfi dan Ulil, terdapat tiga tokoh perdana yang sangat aktif di JIL, yaitu Akhmad Sahal, Hamid Basyaib, dan Saiful Muzani. Secara umum, mereka berlima yang menggerakkan diskusi, kajian, dan kegiatan di JIL. Mereka juga aktif menulis opini di koran-koran nasional, seperti *Kompas*, *Media Indonesia*, dan *Koran Tempo* dengan perspektif Islam liberal. Pada masa-masa awal, kegiatan-kegiatan di JIL diikuti oleh beberapa tokoh yang aktif menjadi narasumber, seperti Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Bahtiar Effendi, Kautsar Azhari Noer, Zainun Kamal, dan Nasaruddin Umar dari UIN Jakarta, Said Aqiel Siradj[335] dan Masdar Mas'udi dari NU, Jalaluddin Rakhmat (tokoh Syi'ah Indonesia) dari Yayasan Muthahhari Bandung, dan lain-lain.

Jika melihat proses "pematangan" Islam intelektual para penggagas JIL maka sesungguhnya Ulil, Luthfi, dan Sahal adalah santri yang berlatar belakang pesantren tradisional dengan penguasaan kitab-kitab klasik Islam yang memadai. Pengetahuan Islam tradisional mereka kemudian dipertajam dan diperluas dengan wawasan filsafat Islam, filsafat Barat, sosiologi modern, dan ilmu politik yang mereka pelajari di perguruan tinggi. Karena itu, JIL memiliki fondasi tradisional Islam yang kuat, tetapi mereka "melampauinya" dengan pisau analisis ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern. Dalam pengertian ini, JIL bukanlah komunitas Muslim yang sedang "bermain-main" dengan Islam

---

[335] Said Aqil Siraj pernah aktif menjadi narasumber bulanan JIL sampai menjadi Ketua Umum PBNU untuk kajian sufisme Ibnu 'Arabi. Wawancara dengan Abd. Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret 2015.

atau hanya ingin tampil beda semata, melainkan memang memiliki "cita rasa" Islam intelektual.

Sebelum Islam liberal menjadi gerakan atau komunitas eksklusif, Muslim Indonesia telah mengenal dua buku berbahasa Indonesia yang terbit dengan memakai nama Islam liberal, yaitu *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* karya Charles Kurzman,[336] dan *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968–1980* karya Greg Barton.[337] Dua buku itu diterbitkan oleh Paramadina, sebuah yayasan yang didirikan oleh Nurcholish Madjid. Jika buku Kurzman memang judul aslinya adalah *Liberal Islam: A Sourcebook* (terbit pada 1998), namun judul asli karya Barton (yang berasal dari disertasinya di *Monash University*, Australia), adalah *A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, and Abdurrahman Wahid 1968–1980*, tetapi agar lebih provokatif, buku ini diberi judul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* dengan studi terhadap pemikiran empat tokoh tersebut. Karena popularitas Paramadina dan wibawa intelektual Nurcholish Madjid, buku-buku terbitan Paramadina selalu laris di pasaran, dan karena itu pula sejak tahun 2000,

---

[336] Judul asli buku itu adalah *Liberal Islam: A Source Book* (New York: Oxford University Press, 1998), kemudian diterjemahkan oleh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi menjadi *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001).

[337] Judul asli buku itu adalah *The Emergence Of Neo-Modernism: A Progressive Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia (A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, and Abdurrahman Wahid 1968–1980)* (Monash: Department of Asian Studies and Languages, 1995), kemudian diterjemahkan oleh Nanang Tahqiq menjadi *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968–1980* (Jakarta: Paramadina, 1999).

istilah "Islam liberal" menjadi cukup hangat diperbincangkan oleh kaum Muslim muda Indonesia. Pada saat inilah, kemunculan JIL dengan Ulil sebagai tokoh utamanya berada pada momentum yang tepat.

Secara umum, kemunculan JIL dapat dibaca dengan banyak faktor. Azhar Ibrahim, misalnya, yang menjadi peneliti tamu di *National University of Singapore*, menjelaskan tujuh faktor kemunculan JIL.[338] Bagi saya, terdapat empat faktor yang paling signifikan yang memunculkan gerakan JIL secara agresif. *Pertama*, konteks global. Saya setuju dengan Zuly Qodir bahwa kemunculan Islam liberal Indonesia tak bisa dilepaskan dari perkembangan global ketika banyak negara di planet bumi ini mengalami perubahan besar dan mendasar, terutama tuntutan demokratisasi dalam kehidupan sosial, politik, dan keagamaan. Agama, dalam alam demokrasi, harus diredefinisikan untuk sesuai dengan tuntutan kehidupan yang demokratis, seperti soal hubungan agama dan negara, kesetaraan jender, pluralisme, HAM, hubungan dengan non-Muslim, dan lain-lain. Hanya agama dalam definisi, spirit, dan bentuknya yang progresif, setelah direkonstruksi, yang dapat menyesuaikan diri dengan alam demokrasi. Dalam pengertian inilah, para pemikir Muslim Indonesia, termasuk tokoh-tokoh JIL, "mengidolakan" para sarjana Barat dan Timur yang dianggap progresif dan liberal, seperti Abdullah Ahmad an-Na'im, Farid Esack, Hassan Hanafi, Mohammed Arkoun, 'Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdul Karim Soroush, Muhammad Syahrur, dan lain-lain.[339] Pemikiran

[338] Azhar Ibrahim, *Contemporary Islamic Discourse in The Malay-Indonesian World: Critical Perspectives* (Malaysia: Strategic Information and Research Department Centre, 2014), hlm. 234–237.

[339] Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991–2002* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 89–92.

keislaman mereka dianggap cocok dengan perubahan dunia yang sedang terjadi saat itu.

Kedua, era Reformasi—dengan tumbangnya rezim Orde Baru—membuka keran kebebasan berekspresi dan berpendapat. Dalam kehidupan keagamaan, banyak muncul paham Islam garis keras yang diimpor dari Timur Tengah, suatu model Islam yang sebenarnya tidak cocok dengan Indonesia. Pada momen ini, skripturalisme dan fundamentalisme Islam menguat. Muslim skripturalis terus menyuarakan pentingnya formalisme Islam (syariah) bagi masyarakat Indonesia. Kemunculan JIL tidak semata karena euforia Reformasi, melainkan juga usaha untuk melawan fundamentalisme dan formalisme Islam itu. Karenanya, relevan ungkapan Luthfi bahwa salah satu misi Islam liberal adalah "mengembalikan semangat kebangkitan pemikiran Islam yang sejak satu abad silam telah dibajak oleh konservatisme dan fundamentalisme agama." Benar, di dunia Islam, telah satu abad, tetapi di Indonesia baru beberapa tahun fundamentalisme Islam menguat. Bagi JIL, fundamentalisme Islam *ala* Timur Tengah itu berlawanan dengan sejarah berabad-abad Islam kultural Indonesia yang moderat dan toleran.

Secara politik, rezim otoriter Orde Baru yang berkuasa 32 tahun telah mengontrol kegiatan sosial-politik umat Islam di "pusat" supaya tetap terjaga "kemurniannya". Karena itu, menurut Daniel S. Lev, perubahan secara signifikan lebih mudah dilakukan di "pinggiran" daripada di "pusat". Era Reformasi adalah era ketika sejarah terbuka untuk perubahan besar karena negara sedang lemah, suasana sosial, politik, dan intelektual

sangat labil, dan masyarakat mengharapkan perubahan.[340] Angin segar perubahan bagi Muslim Indonesia dengan perspektif "Islam liberal", "Islam progresif", "Islam kultural", atau "Islam rasional" sesungguhnya telah lama dihembuskan oleh tokoh-tokoh sarjana Muslim, seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur), Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dan Harun Nasution. Bahkan mereka, terutama Cak Nur dan Gus Dur, berani menjadi oposisi pemerintah Orde Baru. Di masa Reformasi, JIL sebagai bayi yang baru lahir bersama para raksasa tokoh Islam tersebut memiliki keleluasaan pandangan keislaman liberal.

Ketiga, saya setuju dengan Ibrahim bahwa sejak tahun 1990-an, diskursus Islam intelektual telah menyebar luas di banyak IAIN di Indonesia (sekarang UIN). Hal ini terjadi karena banyak dosen IAIN yang telah pulang dari pendidikannya di Barat.[341] Selain membawa gelar master dan doktor, mereka juga membawa isu-isu baru, seperti Islam dan pluralisme, Islam dan demokrasi, Islam dan HAM, Islam dan konsep *nation-state*, Islam dan dialog antar-agama, dan lain-lain. Penting dicatat bahwa dengan sumber daya manusia unggul, IAIN dan UIN di kota-kota besar di Indonesia memainkan peran yang sangat signifikan dalam mengembangkan kajian teoretis studi keislaman (*Islamic studies)* di satu sisi, dan menyebarkan gagasan Islam moderat, bahkan Islam liberal, di sisi lain. Tokoh-tokoh UIN, terutama di Jakarta dan Yogyakarta, setelah Harun Nasution dan Mukti Ali, seperti Azyumardi Azra dan Abdul Munir Mulkhan dengan

---

[340] Daniel S. Lev, "Menciptakan Kembali Indonesia" dalam Luthfi Assyaukanie [Ed.], *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), hlm. xiii.

[341] Azhar Ibrahim, *Contemporary Islamic Discourse...*, hlm. 235–236.

isu Islam kultural Indonesia, Komaruddin Hidayat dan Amin Abdullah dengan diskursus hermeneutika, Din Syamsuddin dan Bahtiar Effendi dengan politik Islam Indonesia, dan Nasaruddin Umar dengan isu Islam dan kesetaraan gender[342] adalah para penopang yang kuat bagi eksistensi dan masa keemasan JIL pada periode 2000-an. Mereka "dimanfaatkan" menjadi para kontributor utama dalam acara-acara yang digelar JIL. Tentu saja, JIL mendapat dukungan dari tokoh senior, seperti Gus Dur dengan NU, Cak Nur dengan Paramadina, dan dua tokoh senior lain, Djohan Effendi dan Dawam Rahardjo. JIL dan para tokoh itu kemudian menjadi semacam "elite Islam Indonesia" yang menjadi rujukan kaum muda Muslim Indonesia yang progresif.

Keempat, Islam kultural yang toleran yang selama ini dikampanyekan oleh NU, Muhammadiyah, dan Paramadina,[343] bagi JIL, adalah bagian dari kehidupan keseharian dan keislaman mereka. Para tokoh dan simpatisan JIL hampir seluruhnya adalah anak-anak muda yang dibesarkan di lingkungan NU dan Muhammadiyah. Mereka tidak semata merasa berkewajiban menjaga Islam kultural, tetapi juga ingin mengembangkannya menjadi Islam intelektual dengan spektrum yang lebih luas dan mendalam. Dalam konteks ini, harus dipahami bahwa tiga figur senior, yaitu Harun Nasution dengan Islam rasional, Cak Nur dengan Islam peradaban dan kemodernan, dan Gus Dur dengan pribumisasi Islam dijadikan ikon-ikon yang banyak diapresiasi oleh tokoh-tokoh JIL.

---

[342] Bahkan, salah satu karya Nasaruddin Umar, *Al-Qur'an untuk Perempuan*, diterbitkan oleh Komunitas Utan Kayu/JIL pada 2002.

[343] Azhar Ibrahim, *Contemporary Islamic Discourse...*, hlm. 236.

C. Pengertian Islam Liberal

Apa itu Islam liberal? Charles Kurzman—yang pada mulanya sering dirujuk oleh para tokoh JIL—mendefinisikan Islam liberal sebagai kelompok yang secara kontras berbeda dengan Islam adat (*customary Islam*) dan Islam revivalis (*revivalist Islam*). Islam adat adalah Islam yang diekspresikan dalam bentuk budaya-budaya lokal tempat Islam itu tumbuh, seperti Islam yang merayakan ziarah kubur kepada orang-orang suci, membunyikan *bedug*, tradisi musikal, menghormati ruh orang mati, dan lain-lain. Sedangkan Islam revivalis adalah kelompok Islam yang biasa disebut sebagai "Islam fundamentalis" atau "Wahhabisme". Islam revivalis suka menyerang Islam adat karena dianggap Islam mereka tidak murni lagi. Sementara, tradisi Islam liberal adalah tradisi Islam yang menghadirkan masa lalu dalam konteks modernitas, dan menyatakan bahwa Islam jika dipahami secara benar maka ia akan sejalan dengan liberalisme Barat.[344]

Kurzman lalu menyebut tiga bentuk utama Islam liberal. *Pertama*, syariah liberal (*liberal shari'a*). Model ini menyatakan bahwa syariah bersifat liberal pada dirinya sendiri jika dipahami secara tepat. Kurzman menyebut beberapa nama sarjana Muslim liberal untuk bentuk yang pertama ini, seperti Ali Bullac dari Turki, Syafique Ali Khan dari Pakistan, dan Abdelkebir Alaoui M'Daghri dari Maroko yang berpendapat bahwa syariah membangun kebebasan berpikir.[345] *Kedua*, syariah yang diam (*silent shari'a*). Model ini menyatakan bahwa syariah tidak

---

[344] Charles Kurzman, "Liberal Islam and Its Islamic Context" dalam Charles Kurzman [Ed.], *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 5–6.

[345] *Ibid.*, hlm. 14.

memberi jawaban yang pasti tentang topik-topik tertentu. Kaum Muslim bebas mengadopsi sikap liberal dalam hal-hal yang oleh syariah dibiarkan terbuka untuk dipahami oleh akal budi dan kecerdasan manusia.[346] *Ketiga*, syariah yang ditafsirkan (*interpreted shari'a*). Terdapat kesan bahwa syariah yang bersifat ilahiah ditujukan bagi berbagai penafsiran manusia yang beragam. Tidak ada tafsir tunggal terhadap syariah kecuali untuk beberapa doktrin ibadah yang sudah pasti (*qath'i*).[347] Dalam batas-batas tertentu, JIL mengambil inspirasi dari definisi dan tiga model Kurzman itu. Selebihnya, JIL melangkah lebih jauh dengan mengambil referensi yang luas untuk mengolah isu-isu keagamaan yang lebih kompleks.

Ulil sendiri dalam banyak kesempatan menjelaskan makna "liberal" dan pengertian "Islam liberal" yang sering kali disalahpahami oleh banyak Muslim Indonesia. Menurut Ulil, banyak Muslim yang memahami bahwa istilah "liberal" dalam Islam liberal mempunyai makna kebebasan tanpa batas, sebuah sikap permisif, *ibahiyah* (serba boleh), sikap menolelir setiap hal tanpa mengenal batas yang pasti. Dengan cara pandang seperti ini, Islam liberal dianggap sebagai ancaman terhadap keberagamaan yang sudah terlembaga,[348] bahkan dianggap sebagai "musuh" Islam itu sendiri. Padahal, kata Ulil, tidak begitu pengertian Islam liberal. Ulil menulis:[349]

---

[346] *Ibid.*, hlm. 14–15.

[347] *Ibid.*, hlm. 16.

[348] Ulil Abshar-Abdalla, "Agama, Akal, dan Kebebasan: Tentang Makna 'Liberal' dalam Islam Liberal" dalam Abd. Moqsith Ghazali [Ed.], *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan yang Dinamis* (Jakarta: Penerbit Jaringan Islam Liberal, 2005), hlm. xviii.

[349] *Ibid.*, hlm. xix.

> Bahwa dengan membubuhkan kata "liberal" pada Islam, sesungguhnya saya hendak menegaskan kembali dimensi kebebasan dalam Islam yang jangkarnya adalah niat atau dorongan-dorongan emotif-subjektif dalam manusia itu sendiri. Dan, sebaiknya kata "liberal" dalam "Islam liberal" dipahami dalam kerangka semacam ini. Kata "liberal" di sini tidak tersangkut paut dengan kebebasan tanpa batas, dengan sikap-sikap permisif yang melawan kecenderungan "intrinsik" dalam diri manusia itu sendiri. Dengan menekankan kembali dimensi kebebasan manusia, dan menempatkan manusia pada fokus penghayatan keagamaan, maka kita telah memulihkan kembali integritas wahyu dan Islam itu sendiri.

Menurut Ulil, kebebasan memiliki nilai yang tinggi dalam Islam karena ia berhubungan langsung dengan penggunaan nalar dan keagungan martabat manusia. Agama tidak diturunkan bagi keledai yang dungu, tetapi bagi manusia yang memiliki kemampuan untuk memaksimalkan akal dan nalarnya. Nabi menyebut: "*Ad-diin huwal 'aql. Laa diina limal laa 'aqla lahu* (Agama adalah akal. Tidak ada agama bagi mereka yang tidak mempunyai akal)." Dalam konteks penggunaan akal dan jaminan kebebasan itu, seorang Muslim boleh tidak menjalankan syariat jika ia tidur (pingsan), menjadi gila, dan seorang anak kecil. Artinya, hanya orang dewasa dan berakal yang diberi beban untuk melaksanakan syariah (atau memilih untuk menjalankan atau tidak). Menurut Ulil, yang terlihat menonjol di dunia Muslim adalah "bahasa kewajiban", yaitu tekanan-tekanan kewajiban menjalankan syariah kepada Tuhan. Bahasa "hak dan kebebasan manusia" jarang muncul. Dalam pengertian inilah, Islam liberal muncul untuk menyeimbangkan "neraca" antara bahasa kewajiban dan kebebasan/hak.[350]

[350] *Ibid.*, hlm. xviii.

Secara lebih spesifik, Luthfi menyebut istilah "Islam liberal" berarti "pembebasan" kaum Muslim dari dua hal. *Pertama*, dari cengkeraman kolonialisme yang menguasai hampir seluruh dunia Islam di masa lalu. *Kedua*, pembebasan kaum Muslim dari pola pikir dan sikap keagamaan yang jumud dan menghambat kemajuan. Pembebasan yang kedua ini adalah yang masih relevan dan kontekstual untuk terus dikembangkan. Pola pikir yang jumud biasanya akan melahirkan sikap keagamaan yang konservatif dan fundamentalis, dalam pengertiannya yang negatif. Karena itu, menurut Luthfi, "musuh utama" Islam liberal adalah konservatisme dan fundamentalisme yang menghinggapi sebagian besar kaum Muslim. Termasuk dalam fundamentalisme adalah ide teokrasi yang ingin dipertahankan kaum Muslim fundamentalis.[351]

Dalam menyebar gagasan-gagasannya, JIL memiliki beberapa agenda pokok. Dalam *milis* resmi JIL (islib.com) disebutkan beberapa agenda JIL: (1) Membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam; (2) Mengutamakan semangat religio-etik, bukan makna literal teks; (3) Mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka, dan plural; (4) Memihak pada yang minoritas dan tertindas; (5) Meyakini kebebasan beragama; dan, (5) Memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik. Luthfi, menyebut empat agenda utama yang harus menjadi perhatian para pembaru Muslim, termasuk JIL: (1) Agenda politik. Ide negara teokrasi harus dilawan; (2) Hubungan Muslim dan non-Muslim. Untuk memperkuat hubungan itu, ide tentang teologi pluralisme harus dikembangkan; (3) Memberdayakan peran perempuan. Untuk agenda ini, kaum

[351] Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar versus Islam Salah*.., hlm. 61–65.

Muslim harus memikirkan kembali ajaran-ajaran Islam yang cenderung merugikan dan mendiskreditkan kaum perempuan; dan, (4) Kebebasan berpendapat harus mendapat prioritas dalam kehidupan kaum Muslim modern. Islam sangat menghormati HAM, dan karena itu juga sangat menghormati kebebasan berpendapat.[352]

Untuk menyuburkan kebebasan berpikir dalam Islam, Islam liberal mendorong kreativitas berijtihad. Abdul Moqsith Ghazali, salah seorang tokoh JIL, menegaskan bahwa Islam harus dikembalikan ke posisi awalnya sebagai agama yang membebaskan dan mencerahkan. Islam harus liberatif untuk mengatasi keterbelakangan kaum Muslim. Islam harus dibersihkan dari beban-beban sejarah masa lalunya yang kelam. Islam, yang saat ini telah banyak dimanupulasi oleh elite-elite ulama sehingga tampak kacau-balau, harus dipulihkan kembali dengan cara menyemarakkan aktivitas ijtihad. Hanya ijtihad cara yang paling efektif untuk menghidupkan kembali rasionalitas Islam. Di sinilah relevansi dan signifikansi peran-peran intelektual JIL.[353]

D. Mengampanyekan Islam yang Hidup, Pluralisme, dan Menolak Teokrasi

Pada 18 November 2002, panggung Islam Indonesia dihebohkan oleh tulisan Ulil di *Kompas*. Di koran dengan oplah terbesar di Indonesia itu, Ulil menulis sebuah opini bertitel "Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam". Dalam tulisan itu,

[352] *Ibid.*, hlm. 72–75.

[353] Abd. Moqsith Ghazali, "Ijtihad: Upaya Menembus Batas" dalam Abd. Moqsith Ghazali [Ed.], *Ijtihad Islam Liberal*..., hlm. x.

Ulil terlihat "geram" sekali dengan kaum fundamentalisme Islam. Ada empat hal pokok isi tulisan itu. *Pertama*, soal jilbab, potong tangan, *qishash*, hukum rajam, jenggot, dan jubah tidak wajib diikuti oleh kaum Muslim karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab. *Kedua*, menurut Ulil, tidak ada "hukum Tuhan" dalam pengertian yang biasa dipahami oleh umat Islam. Yang ada adalah prinsip-prinsip umum universal yang disebut dengan *maqashidusy syari'ah* (tujuan umum syariat Islam). *Ketiga*, kaum Muslim tidak wajib mengikuti rasul secara harfiah sebab apa yang dilakukan oleh rasul di Madinah adalah upaya menegosiasikan antara nilai-nilai universal dengan situasi sosial Madinah beserta seluruh kendala yang ada. Islam di Madinah adalah hasil suatu *trade-off* antara yang "universal" dengan yang "partikular". Lagi pula, kata Ulil, Islam di Madinah adalah *one among others*, salah satu jenis Islam yang hadir di muka bumi. *Keempat*, adanya kecenderungan umat Islam Indonesia yang "memonumenkan" Islam hingga Islam menjadi agama yang beku dan mati. Seolah-olah Islam adalah "paket" Tuhan yang *taken for granted*, tidak bisa dipikirkan dan diperdebatkan lagi. Karena itu, Ulil mengajak pembacanya untuk mengembangkan Islam yang hidup, yang segar, yang cerah, yang lebih dapat memenuhi maslahat umat manusia.[354]

Kontan saja, setelah tulisan itu tersebar luas, muncul kemarahan umat Islam di mana-mana dan menganggap Ulil telah "menghina" Islam. *Suara Hidayatullah*, sebuah majalah bulanan milik Muslim konservatif, membuat jajak pendapat dengan pertanyaan: setujukah bahwa tulisan Ulil telah menghina Islam? Jawaban responden: 78.15% setuju, 17.68% tidak setuju,

[354] Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas*, 18 November 2002.

dan 4.17% tidak tahu. Tulisan Ulil juga telah membuat 80 ulama Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Jawa Barat yang tergabung dalam Forum Ulama-Umat Indonesia (FUUI) berkumpul di Bandung pada 1 Desember 2002. Hasil dari pertemuan itu sangat mengejutkan. Para ulama menuntut Ulil—dan siapa pun yang telah menghina Islam, Allah Swt., dan Rasulullah Saw.—untuk "dihukum mati". Untuk mengeksekusi tuntutan itu, FUUI kemudian melaporkan Ulil ke POLRI. Ulil sendiri mengaku merasa agak takut meskipun ia menilai "fatwa" FUUI itu tidak kredibel karena NU dan Muhammadiyah tidak ikut menandatangani.[355]

Peristiwa itu membuat JIL semakin populer dan menjadi buah bibir di tengah masyarakat. Ulil dan JIL "dikutuk" di mana-mana, namun juga didukung oleh kaum muda Muslim progresif. Bagi kaum muda Muslim, pemikiran Ulil dan para pembaru yang lain adalah sebuah "harapan" akan kelangsungan dan masa depan Islam itu sendiri. Agama yang hidup adalah agama yang bisa beradaptasi menghadapi perubahan. Adaptasi dan reformasi tafsir keagamaan tidak akan menghilangkan prinsip pokok ajaran agama. Kaum beragama harus berusaha mengadaptasi dan memahami setiap konsep-konsep baru yang berkembang di dunia modern untuk diselaraskan dengan jiwa dan nilai agama. Jika mereka menemukan kontradiksi, mereka akan menafsirkan ulang doktrin-doktrin lama yang mereka anut agar sesuai dengan semangat zaman yang dihadapi.

Apakah setelah kegaduhan akibat fatwa FUUI itu Ulil menjadi bungkam? Ternyata, tidak. Tokoh-tokoh Muslim moderat di NU, Muhammadiyah, UIN, dan Paramadina membelanya sehingga

---

[355] "Pendahuluan Editor", *Dirosah Islamiyah*, Vol. 1, No. 1/2003, hlm. 7–9.

Ulil merasa memiliki banyak dukungan. Bagi Ulil, agama adalah suatu kebaikan buat umat manusia. Dan, karena manusia adalah organisme yang terus berkembang, baik secara kuantitatif dan kualitatif, maka agama juga harus bisa mengembangkan diri sesuai kebutuhan manusia itu sendiri. Karena itu, yang dibutuhkan adalah "agama yang hidup" atau "Islam yang hidup" sebagai lawan dari "Islam yang mati" milik kaum fundamentalis.[356]

Salah satu bentuk Islam yang hidup adalah mengapresiasi pluralisme. Untuk isu ini, Ulil memulai dengan cara mendekonstruksi pandangan kaum Muslim bahwa Islam adalah agama yang paling benar dan sempurna. Menurut Ulil, pandangan ini begitu kuat di abad 20 ketika kaum Muslim inferior di hadapan modernitas dan peradaban Barat yang unggul. Padahal, jika menelaah tradisi penafsiran al-Qur'an pada periode klasik (antara abad ke-8 hingga ke-12 M, periode di mana kegiatan intelektual dalam dunia Islam mencapai puncak kreativitasnya), konsep "kelengkapan/kesempurnaan" itu tidak terlalu mendapatkan perhatian yang khusus. Saat itu, Islam sedang berada di puncak tertinggi peradaban. Karena itu, konsep kesempurnaan tidak terlalu dimunculkan oleh para sarjana Muslim saat itu.

Menurut Ulil, menganggap Islam sebagai yang paling sempurna, seperti terlihat sangat mencolok di abad modern ini, melahirkan perasaan "superior budaya". Perasaan superior itu akan menyebabkan rasa "cukup diri" (*self sufficiency*) secara kebudayaan sehingga tak perlu belajar dari golongan lain. Jika saya atau kami sudah cukup, kenapa mesti mengambil dari yang lain? Dari superior budaya, lahirlah sikap tertutup (eksklusif)

---

[356] Ulil Abshar-Abdallah, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas*, 18 November 2002.

yang sebenarnya sangat berbahaya. Sikap tertutup dan menutup diri itulah yang sekarang menimpa kaum Muslim di mana-mana. Mereka tidak mau belajar dan menerima kebenaran dari pihak lain.

Ulil kemudian bertanya, apakah maksud kesempurnaan Islam adalah bahwa agama ini telah menjelaskan semua persoalan keagamaan dan kehidupan yang kompleks ini? Tentu saja jawabannya: tidak! Persoalan-persoalan keagamaan yang sederhana, seperti bagaimana hukumnya merokok, halal, haram, atau makruh? Al-Qur'an tidak menjelaskan secara eksplisit. Bagaimana hukumnya Keluarga Berencana (KB), bayi tabung, menikah jarak jauh (melalui telepon), dan lain-lain, al-Qur'an juga tidak menjelaskan secara gamblang. Apakah al-Qur'an dan hadits menjelaskan undang-undang penerbangan sipil, undang-undang moneter dan fiskal, undang-undang migas dan batubara, dan undang-undang mengenai perlindungan hutan, laut, dan kekayaan alam? Tentu saja tidak. Menurut Ulil, setiap tahun, ada ribuan undang-undang dan peraturan yang dibuat oleh parlemen di seluruh dunia yang tidak ada pedomannya di dalam agama.

Lalu, mengapa kaum Muslim menganggap Islam sebagai agama yang paling sempurna? Sempurna itu maksudnya apa? Menurut Ulil, kaum Muslim harus merumuskan kembali konsep kesempurnaan itu melalui dua penafsiran yang progresif. *Pertama*, kesempurnaan itu terletak pada aspek akidah dan norma umum. Norma-norma umum ini yang kemudian dikembangkan lebih jauh oleh para sarjana Muslim menjadi *norma khusus*. Misalnya, dalam al-Qur'an, ada ayat yang menyebutkan tentang pentingnya melakukan musyawarah di antara kaum Muslim. Konsep musyawarah ini ternyata kompatibel dengan model

demokrasi modern. *Kedua*, watak kesempurnaan Islam artinya sebuah watak dan sikap yang terbuka untuk menerima berbagai kebenaran dan kekayaan dari berbagai agama dan tradisi lain. Jadi, kesempurnaan justru bermakna kesanggupan untuk menampung berbagai kebenaran dari orang lain, bukan malah ketertutupan. Karena itu, menurut Ulil, kebenaran ada di mana-mana di luar kaum Muslim: ada di agama Zoroaster, Yahudi, Kristen, dan lain-lain. Dengan merujuk kepada Fazlur Rahman, justru ciri orang bertakwa adalah rendah hati, yaitu sikap mau menerima hikmah (*wisdom*) dari orang lain.[357]

Menurut Ulil, dengan mengutip Nurcholish Madjid, pada masa Nabi Muhammad Saw., Islam tidak dikenal sebagai nama agama, tetapi sebuah sikap ketundukan dan kepasrahan kepada Tuhan. Pada mulanya, Islam adalah sebuah kualitas personal, bukan agama institusional. Dalam pengertian kepasrahan ini, agama Islam dengan agama lain sesungguhnya sejajar.[358] Ulil kemudian mengutip ayat al-Qur'an tentang "*khataman nabiyin*". Kaum Muslim biasanya mengartikan "*khatim*" sebagai "penutup". Maksudnya, Nabi Muhammad Saw. adalah yang terakhir karena beliau penutup para nabi. Tetapi, Ulil lebih memilih membaca ayat itu sebagai "*khatam*" yang berarti "cincin". Nabi Muhammad Saw. adalah jari di antara jari-jari yang ada, hanya saja "jari nabi" begitu istimewa karena mengenakan cincin kehormatan. Dengan tafsir ini maka Ulil meyakini bahwa sejarah kenabian tidak berakhir dengan meninggalnya Nabi Muhammad Saw. Karena itu, setiap Muslim adalah "Muhammad-Muhammad kecil" yang

---

[357] Terkait pandangan-pandangan Ulil ini, saya ringkaskan dari dua artikel Ulil di blognya, yaitu "Tentang Qur'an, Konsep Kelengkapan, dan Superioritas Budaya" (9 Juli 2010) dan "Memahami Kitab Suci Secara non-Apologetik (6 Agustus 2008)". Lihat www.Ulil.net.

[358] Zuly Qodir, *Islam Liberal...*, hlm. 205.

mengemban sejarah profetis sebagaimana "Muhammad" dulu. Tafsir ini, menurut Ulil, lebih progresif dibanding penafsiran kaum Muslim fundamentalis yang hanya ingin menjadi "replika" atau "imitator" nabi, tanpa berusaha keras membuat sejarah yang progresif.[359]

Terkait konsep pluralisme agama, Abdul Moqsith Ghazali,[360] akademisi UIN Jakarta yang pernah menjadi Direktur Eksekutif JIL periode 2008–2013, menulis sebuah buku akademik berjudul: *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Buku ini adalah disertasi doktoralnya dalam bidang tafsir al-Qur'an. Moqsith mendiskusikan tema-tema pokok yang cukup sensitif di kalangan kaum Muslim, yaitu soal toleransi dan kebebasan beragama, pengakuan akan keselamatan umat non-Muslim, doktrin tentang kafir, syirik, ahli kitab, kebolehan menikah dengan pasangan non-Muslim, soal perbedaan jihad dan perang. Tema-tema itu dieksplorasi menurut ayat-ayat al-Qur'an dan perspektif para mufasir. Moqsith mengurai secara detail pandangan para ahli tafsir, baik yang klasik maupun yang modern, baik yang eksklusif maupun yang inklusif, kemudian mengarahkan pembicaraan ke arah tafsir al-Qur'an yang humanis dan progresif dalam bingkai Islam yang pluralis. Yang istimewa

---

[359] Ulil Abshar-Abdalla, "Wahyu Progresif" dalam Luthfi Assyaukanie [Ed.], *Wajah Liberal Islam...*, hlm. 77.

[360] Moqsith adalah santri Pesantren Salafiyah Syafi'iyyah, Situbondo, Jawa Timur, yang diasuh oleh As'ad Syamsul Arifin, tokoh besar NU. Ia tinggal di pesantren itu hingga menyelesaikan S-1 di Institut Agama Islam Ibrahimy (1995). Kemudian, menyelesaikan S-2 (1999) dan S-3 (2007) di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Moqsith diajak bergabung dengan JIL pada 2003 karena dianggap memiliki kemampuan dalam membaca dan menganalisis kitab-kitab klasik Islam, terutama hukum Islam dan tafsir. Selain itu, retorikanya juga memukau. Saya kira, penunjukan Moqsith sebagai Direktur Eksekutif JIL ke-4 adalah karena penguasaannya terhadap kitab klasik Islam untuk memperkuat argumen eksistensi Islam liberal karena kitab–kitab klasik itu biasa menjadi rujukan kaum Muslim, terutama ulama-ulamanya.

dalam karya itu adalah bahwa Moqsith berhasil menyajikan wawasan al-Qur'an dan perspektif para mufasir mengenai doktrin Islam yang bersifat lokal-partikular dan ajaran lain yang humanis-universal.

Gagasan pluralisme agama yang diusung Cak Nur, Gus Dur, Djohan Effendi, dan diperkuat oleh tokoh-tokoh JIL mengundang kemarahan kaum Muslim konservatif. Bagi mereka, pandangan yang ingin menyetarakan Islam dengan agama-agama lain sangat membahayakan akidah kaum Muslim. Melalui lobi-lobi mereka yang cukup intens kepada MUI, akhirnya pada 2006 MUI mengeluarkan fatwa haram bagi paham pluralisme agama. Dalam fatwa itu, MUI menjelaskan bahwa yang dimaksud pluralisme agama adalah "suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama, dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif. Oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar, sedangkan agama lain salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama yang berbeda-beda akan masuk surga dan hidup berdampingan di dalamnya." Dengan paham seperti itu maka, bagi MUI, "pluralisme, sekularisme, dan liberalisme agama adalah paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam." "Umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme, dan liberalisme agama."[361] Bagi MUI jelas, secara teologis, kebenaran dan keselamatan di akhirat hanya milik agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., dan hanya Islam satu-satunya agama yang mendapatkan ridha Tuhan.[362]

---

[361] Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 91–92.

[362] *Ibid.*, hlm. 88–90.

Segera setelah fatwa itu diumumkan, para tokoh Islam moderat dan liberal berkumpul untuk memberikan reaksi yang sangat keras. Dalam konferensi pers, secara bergantian, Gus Dur, Syafi'i Ma'arif, Azyumardi Azra, dan Ulil memberikan pernyataan yang berisi keprihatinan atas fatwa itu dan mengkritik keras MUI. Menurut Gus Dur, dengan fatwa itu, MUI seolah-olah menutup mata atas kemajemukan Indonesia, namun di sisi lain ingin tetap hidup di tengah masyarakat Indonesia yang majemuk. Ulil sendiri secara emosional menyebut para ulama dalam MUI bukanlah orang-orang yang berilmu (*ulama*), melainkan orang-orang yang bodoh (*juhala*).

Fatwa hukuman mati bagi Ulil dan fatwa keharaman pluralisme ternyata memiliki efek yang serius bagi munculnya teror dan kekerasan. Dengan merujuk kepada fatwa-fatwa itu, beberapa laskar Islam, seperti Forum Umat Islam (FUI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Front Pembela Islam (FPI) mulai aktif berdemo menuntut kepada pemerintah bahwa JIL harus dibubarkan. Ada banyak kampanye di media massa dan poster-poster yang bertuliskan: "Indonesia damai tanpa JIL." FPI secara aktif juga menyerang markas JIL di Utan Kayu dan menuntut markas itu untuk ditutup. Ulil sendiri merasakan bahwa nyawanya dalam bahaya. Ia sering diintai oleh orang-orang tak dikenal. Bahkan, seorang aktivis Islam, Iqbal Husaini, telah tiga kali mendatangi markas JIL di Utan Kayu dengan niat membunuh Ulil. Namun, sayang, ia tak memiliki kesempatan yang tepat untuk bisa membunuh Ulil. Menurut Luthfi, yang mengutip laporan majalah *Tempo*, niat pembunuhan terhadap Ulil itu didasarkan oleh Husaini pada FUUI yang mengeluarkan

fatwa mati untuk Ulil.[363] Tak diragukan, di satu sisi, aksi-aksi demonstrasi dan tindak kekerasan terhadap tokoh-tokoh pengusung pluralisme dan liberalisme membuat suatu kecemasan yang serius, namun di sisi lain hal itu membuat JIL semakin populer. JIL dan tokoh-tokoh senior Muslim moderat yang membela Islam liberal menjadi pembicaraan luas di kalangan Muslim Indonesia. Tindakan pembunuhan tidak terjadi, dan segala kegaduhan akhirnya terhenti. Dalam suatu cara yang "halus", kelihatannya beberapa tokoh di pemerintahan berhasil "melindungi" tokoh-tokoh Muslim moderat-liberal.

Gagasan dan praktik mengenai Islam yang hidup dan pluralisme agama tidak akan tumbuh berkembang di negara yang menganut "negara Islam". Karena itulah, sejak awal JIL menolak konsep negara teokrasi dan mendukung konsep negara-bangsa (*nation state*) dengan sistem demokrasi. Menurut Luthfi, Islam liberal meyakini bahwa urusan pemerintahan dan politik adalah persoalan ijtihad manusia, dan bukan sesuatu yang baku yang datang dari masa silam dan dipaksa untuk diterapkan bagi manusia modern. Argumen formalisme negara Islam tak lagi memadai untuk menjawab kompleksitas kehidupan masyarakat modern yang mengidealkan pluralitas, persamaan hak, dan demokrasi. Bagi Luthfi, Islam liberal meyakini bahwa dasar negara harus dikembalikan kepada unsurnya yang paling luhur, yaitu keadilan dan persamaan, dan bukan pada formalisme monolitik seperti yang dikampanyekan kaum Muslim fundamentalis, yang hanya akan memecah-belah masyarakat yang heterogen.[364]

---

[363] Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar versus Islam Salah*..., hlm. 147–148.

[364] Luthfi Assyaukanie, "Islam Liberal: Pandangan Partisan" dalam Luthfi Assyaukanie [Ed.], *Wajah Liberal Islam*..., hlm. xxvi.

E. Mendekonstruksi Pandangan tentang Sakralitas al-Qur'an

Bagi kaum Muslim di mana pun, al-Qur'an adalah kitab suci yang sangat sakral dan harus diperlakukan secara sakral pula. Ia menjadi "pusat fokus" kaum Muslim dalam kehidupan material dan spiritual. JIL memiliki perhatian serius mengenai posisi al-Qur'an. Dengan mengambil inspirasi dari seorang ulama klasik ahli kajian al-Qur'an, Imam as-Suyuthi, dan beberapa sarjana Muslim modern, seperti Fazlur Rahman dan Arkoun, tiga tokoh JIL, Ulil Abshar-Abdalla, Luthfi Assyaukanie, dan Moqsith Ghazali, menulis beberapa artikel kritis tentang sejarah al-Qur'an, proses kodifikasi al-Qur'an, kemungkinan kesalahan gramatik al-Qur'an, dan bagaimana seharusnya kaum Muslim memperlakukan al-Qur'an. Puncaknya, tiga tokoh JIL itu menulis satu buku berjudul *Metodologi Studi al-Qur'an*. Menurut mereka, al-Qur'an harus dilihat dalam dua hal yang berbeda. *Pertama*, ia adalah wahyu aural, wahyu yang didengarkan. Persis seperti wahyu dalam Weda yang disebut *Sruti*, yang artinya "sesuatu yang didengarkan" oleh orang-orang bijak yang dalam tradisi Hindu disebut *rshi*. Al-Qur'an adalah wahyu yang didengarkan, lalu kemudian "dibaca" (dalam bahasa Arab menjadi "al-Qur'an", artinya "bacaan"). *Kedua*, al-Qur'an harus dilihat sebagai kitab suci yang ditulis (*scripture*) dan dikodifikasi.[365] Ada proses manusiawi atau proses sejarah dalam penulisan dan kodifikasi al-Qur'an.

Wahyu atau wahyu aural adalah sesuatu yang berada di alam Ilahi, bukan di area manusiawi. Klaim penerimaan wahyu

---

[365] Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, Ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 38–39.

oleh kaum Muslim adalah klaim subjektif yang berada di luar nalar ilmiah. Persoalan wahyu sepenuhnya adalah persoalan keimanan, dan bukan persoalan ilmu pengetahuan. Karena itu, klaim keterjagaan al-Qur'an, seperti firman-Nya: "*Kami yang menurunkan al-Qur'an dan Kami pula yang menjaganya.*" (QS. al-Hijr [15]: 9), harus dipahami bukan dalam konteks manusiawi, tetapi dalam konteks Ilahi. Sebaliknya, berbeda dengan hal itu, menurut ketiga tokoh JIL itu, penulisan dan kodifikasi al-Qur'an adalah proses panjang pengumpulan, penyeleksian, pengeditan, dan percetakan hingga akhirnya menjadi sebuah buku suci. Menjadi jelas bahwa penulisan adalah proses manusiawi yang bisa diuji dan diverifikasi secara objektif. Proses penulisan kitab suci tak lebih dari sekadar proses penulisan buku, melibatkan berbagai unsur: budaya, bahasa, politik, dan kekuasaan.[366] Dari sini harus dipahami bahwa, menurut tiga tokoh itu, sakralisasi al-Qur'an berkaitan erat dengan proses pembentukan dan perjalanan wahyu sebagai kitab suci. Proses sakralisasi berkembang seiring proses penulisan dan kodifikasi al-Qur'an. Dalam perkembangan

---

[366] Seperti diketahui secara umum oleh kaum Muslim bahwa mushaf yang ada sekarang disebut Mushaf Utsmani karena dikodifikasi secara seragam oleh Khalifah Utsman bin Affan Ra. Kodifikasi itu tentu adalah sebuah ijtihad yang baik, tetapi tetap saja melibatkan sisi subjektif Khalifah Utsman bin Affan Ra. dan adanya kekuasaan politik sang khalifah. Misalnya, komisi yang dibentuk oleh sang khalifah adalah Zaid bin Tsabit Ra., Abdullah bin Zubair Ra., Abdullah bin 'Amr bin 'Ash Ra., dan Abdullah bin 'Abbas Ra. Nama-nama itu juga hasil seleksi sang khalifah yang dianggap mampu melakukan tugas besar, dan yang terpenting adalah loyal kepada sang khalifah. Sebenarnya, ada tokoh senior, seperti Ibnu Mas'ud Ra., tetapi tidak dipilih oleh Khalifah Utsman bin Affan Ra. karena Ibnu Mas'ud Ra. adalah tokoh senior yang keras kepala. Sebelum Mushaf Utsmani dikodifikasi, sebenarnya terdapat 15 mushaf primer, di antaranya Mushaf Umar bin Khathab, Mushaf Ibnu Mas'ud, Mushaf Ali bin Abi Thalib, Mushaf Ibnu 'Abbas, dan lain-lain. Tetapi, Khalifah Utsman bin Affan Ra., dengan segala kekuasaan politiknya, ingin agar mushaf milik umat Islam hanya satu saja. Maka, terbentuklah Mushaf Utsmani. Ternyata, antara Mushaf Utsmani dan mushaf-mushaf yang primer itu terdapat beberapa perbedaan dalam hal jumlah surah, ayat, dan kalimat-kalimat ayat. Lebih lanjut soal ini, baca Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Vabet, 2013).

itulah, penyucian atau menganggap suci al-Qur'an adalah konstruksi sebuah masyarakat. Al-Qur'an dianggap suci karena ada sekelompok masyarakat yang menganggapnya suci,[367] tanpa pernah memperhatikan secara kritis adanya proses-proses manusiawi di dalamnya.

Menurut ketiga figur JIL, saat ini yang terjadi adalah kecenderungan kaum Muslim untuk mensakralkan huruf, *script*, atau tulisan al-Qur'an dibanding semangat pembebasan dan pemuliaan manusia yang dikandung al-Qur'an. Kaum Muslim telah meletakkan al-Qur'an hanya sebagai kitab suci yang tertulis dan sebagai kitab hukum yang kaku dan rigid. Hal ini memberikan beberapa akibat. *Pertama*, terjadi penguatan skripturalisme yang eksesif, yaitu anggapan bahwa huruf dan kalimat yang tertera dalam kitab suci harus dimengerti secara "harfiah", dan bahwa maksud Tuhan terkandung secara transparan dan langsung dalam huruf itu. *Kedua*, al-Qur'an disempitkan menjadi sekadar dokumen hukum yang kedudukannya tidak jauh berbeda dengan naskah hukum dalam pengertian hukum positif modern saat ini.[368] Dengan kata lain, al-Qur'an dimerosotkan derajatnya hanya menjadi "huruf" dan "kanon resmi", menjadi kitab aturan, atau dalam bahasa Arkoun menjadi "korpus resmi yang tertutup". Artinya, kanon resmi yang dibaca dan dipahami menurut penafsiran tertentu yang dianggap otoritatif, dan mengabaikan adanya pemahaman dan penafsiran lain yang beragam. Padahal, menurut ketiganya, al-Qur'an adalah kitab petunjuk, kitab ilham yang membuka peluang banyak penafsiran. Al-Qur'an adalah sumber inspirasi yang membebaskan, sebagai bagian dari ritual

---

[367] Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, Ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*..., hlm. 31–32.

[368] *Ibid*., hlm. 43–44.

sosial, sebagai ilham dalam penciptaan artistik, sebagai elemen yang juga ikut membentuk fantasi dan harapan komunitas Muslim di sebuah tempat tertentu, pada waktu tertentu pula.[369]

Melalui pandangan tersebut, JIL telah mengkritik sikap *bibliolatria*[370] kaum Muslim Indonesia, yaitu sikap memuja dan menyembah kitab suci. Menurut Ulil, kesalahan fatal kaum Muslim adalah meyakini bahwa al-Qur'an adalah kitab yang mengandung ketentuan yang seluruhnya bersifat permanen, universal, dan abadi. Al-Qur'an dianggap sebagai kitab yang "selalu relevan untuk semua waktu dan tempat." Al-Qur'an diyakini sebagai kitab yang sempurna, mengandung seluruh kata kunci penyelesaian atas semua masalah. Pandangan ini sering kali dipakai sebagai "jargon politik" oleh kelompok-kelompok tertentu dan partai politik. Karena itu, pandangan ini harus didekonstruksi. Kaum Muslim harus menyadari secara logis dan realistis bahwa ada beberapa ajaran dari al-Qur'an yang bersifat permanen dan universal, tetapi banyak juga yang bersifat temporer dan kontekstual. Adalah keliru menganggap bahwa seluruh isi al-Qur'an bersifat permanen dan universal.[371]

Menurut Ulil, universalisasi al-Qur'an adalah sama bahayanya dengan universalisasi HAM dalam pandangan modern yang juga ditentang di mana-mana. Alasannya sederhana: kehidupan manusia pada dasarnya bersifat konkret, dan kehidupan semacam itu bersifat partikular, bukan universal.

---

[369] *Ibid*., hlm. 44–45.

[370] Kata "*bibliolatry*" secara harfiah berarti "penyembahan Bibel". Secara umum, kata itu berarti "pengagungan" terhadap kitab suci secara berlebihan sehingga menyerupai penyembahan. Kata itu dikutip oleh Ulil dari buku T. HLM. Huxley, *Science and Hebrew Tradition*.

[371] Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, Ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*..., hlm. 136–137.

Al-Qur'an turun dalam konteks kehidupan sahabat nabi dan masyarakat Arab yang partikular sehingga tidak bisa dilakukan universalisasi karena al-Qur'an pada mulanya turun kepada konteks yang konkret dan partikular. Bagi JIL, sikap meuniversalkan al-Qur'an—yang melahirkan sikap *bibliolatria*—harus dilawan.[372] Sikap *bibliolatria* hanya ingin meletakkan al-Qur'an semata-mata sebagai teks yang terisolasi dari kenyataan dunia sekitarnya. Seolah-olah umat Islam bisa dengan mudah ditarik mundur ke zaman nabi abad ke-7, dan al-Qur'an tidak bisa diajak berdialog dengan kenyataan dan pengalaman hidup kaum Muslim di abad industri ini.[373]

Menurut JIL, agar al-Qur'an sebagai wahyu aural dan sebagai tulisan dapat menjadi kitab suci yang hidup maka kaum Muslim harus dapat menangkap visi etis al-Qur'an yang mencerahkan.[374] Al-Qur'an memiliki konsepsi yang cerah, optimis, dan maju tentang manusia. Karena itu, al-Qur'an berbicara tentang doktrin "*takrim*" atau pemuliaan manusia; bahwa manusia dapat menjadi "agen" atau khalifah dalam memakmurkan planet bumi.[375] Untuk dapat menangkap visi etis al-Qur'an, kaum Muslim harus berani "menyeberangi teks" atau *go beyond text*. Menyeberangi teks tidak berarti "meninggalkan teks". Itu dua hal yang berbeda.[376] Kaum Muslim, menurut JIL, harus menyadari bahwa wahyu verbal dalam al-Qur'an hanyalah separuh wahyu, separuh lainnya adalah wahyu non-verbal berupa pengalaman sejarah manusia.[377] Teks dan konteks harus terus berdialog. Dengan cara itu, al-Qur'an

---

[372] *Ibid.*, hlm. 137.
[373] *Ibid.*, hlm. 134.
[374] *Ibid.*, hlm. 138.
[375] *Ibid.*, hlm. 111.
[376] *Ibid.*, hlm. 135.
[377] *Ibid.*, hlm. 138.

benar-benar memiliki fungsi inspiratif dan transformatif bagi kaum Muslim modern.

Apa yang dilakukan JIL tersebut tidak semata mengkritik, melainkan juga ingin mendekonstruksi cara pandang konvensional kaum Muslim terhadap al-Qur'an. JIL ingin mendekonstruksi bahwa al-Qur'an bukan segala-galanya bagi kehidupan Muslim. Sejarah dan pengalaman hidup manusia juga memiliki nilai penting untuk membangun hidup yang lebih baik. Kandungan al-Qur'an juga tidak semuanya bersifat final, permanen, dan universal. Kritik atau dekonstruksi JIL ini tentu saja mendapat reaksi yang sangat keras dari Muslim Indonesia. Sebagian besarnya adalah reaksi berupa amarah yang tidak proporsional.

Salah satu kritik yang "proporsional" dan "akademik" muncul dari Eva Nugraha, seorang akademisi studi al-Qur'an dan tafsir UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.[378] Menurut Nugraha, dalam *Metodologi Studi al-Qur'an*, JIL tidak merujuk kepada karya-karya kesarjanaan tentang teori-teori kitab suci, misalnya *What Is Scripture* karya W.C. Smith dan *The Divine Inspiration of Holy Scripture* karya William Abraham. Cara pandang JIL terhadap al-Qur'an persis sama dengan cara pandang orang-orang Barat atau Kristen Barat terhadap Alkitab yang menganggap kitab suci sebagai buku hasil intervensi manusia. Jika JIL merujuk kepada Smith dan William Abraham maka akan dipahami bahwa apa yang disebut kitab suci (*scripture*) adalah yang tertulis yang

---

[378] Eva Nugraha menulis disertasi, *Komodifikasi dan Sakralitas Kitab Suci: Studi Usaha Penerbitan Mushaf al-Qur'an di Indonesia Kontemporer*, untuk Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, sejak tahun 2015. Disertasi ini selesai pada tahun 2018. Eva Nugraha menjabat sebagai Ketua Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Periode 2019–2024.

bermula dari wahyu aural dan oral, lalu menjadi teks yang tertulis yang tetap memiliki sakralitas dan otoritas. Dua hal ini yang amat penting: sakralitas dan otoritas. Kitab suci, meskipun ia telah menjadi buku yang tertulis sebagai hasil intervensi manusia, namun ia tidak kehilangan sakralitas dan otoritasnya bagi para pembacanya. Bagi JIL, kitab suci, termasuk al-Qur'an—melalui proses kodifikasi yang manusiawi—seolah-olah telah kehilangan sakralitas dan otoritasnya. Menurut Nugraha, inilah letak kekeliruan *pertama* JIL.[379]

Kekeliruan *kedua*, tulisan JIL tentang al-Qur'an terkesan seolah ingin membuat perbandingan dengan karya-karya lain yang serupa, misalnya "Ketika Torah Menjadi Buku" atau "Ketika Alkitab menjadi Buku". Namun, menurut Nugraha, yang tidak dipertimbangkan JIL secara cermat adalah adanya fakta terdapat ratusan versi Alkitab yang akhirnya mengerucut kepada Alkitab versi King James yang kemudian digunakan sampai sekarang. Fakta ini berbeda dengan kasus al-Qur'an. Jika dibuat perbandingan dengan Alkitab, misalnya, maka naskah-naskah *mushaf* yang dianggap valid dan otoritatif yang kemudian "diseleksi" hingga menjadi Mushaf Utsmani yang saat ini jumlahnya tidak mencapai ratusan, seperti dalam kasus Alkitab. Taufik Adnan Amal mencatat hanya terdapat 15 mushaf primer dan 13 mushaf sekunder yang diseleksi oleh tim Utsman bin Affan Ra.[380]

Fakta tersebut mengisyaratkan beberapa hal. *Pertama*, secara prinsipil, tidak terdapat pertentangan yang signifikan makna dalam mushaf-mushaf yang diseleksi, terutama pada mushaf-

---

[379] Wawancara dengan Eva Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.

[380] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an...*, hlm. 174–175.

mushaf primer. Biasanya, yang terlihat berbeda adalah dalam hal lafazh atau ekspresinya, tidak dalam maknanya. *Kedua*, meskipun terdapat intervensi, namun intervensi itu tidak terlalu jauh dan rumit. Hanya mencocokkan, memilah, dan mengedit mushaf-mushaf yang ada, lalu dikerucutkan dan diputuskan satu mushaf saja yang dianggap valid dan otoritatif, yaitu Mushaf Utsmani. Sekali lagi, proses ini pun bukan mengintervensi terlalu jauh dan kompleks karena mushaf-mushaf yang ada secara umum sudah seirama dalam hal susunan, lafazh, dan maknanya.[381]

Menurut Nugraha, jika membaca karya JIL tentang al-Qur'an, akan muncul kesan seolah hanya kitab al-Qur'an yang paling terkena intervensi manusia dibanding kitab-kitab suci yang lain. Padahal, faktanya sama saja. Semua kitab suci selalu mengalami proses manusiawi. Dan, yang terpenting, meskipun telah menjadi buku suci, tetapi kitab-kitab suci itu tetap tidak kehilangan dua wataknya, yaitu sakralitas dan otoritas. Kritik JIL terhadap umat Islam yang mensakralkan al-Qur'an dengan "tanpa pernah memperhatikan secara kritis adanya proses-proses manusiawi di dalam pembentukannya menjadi buku suci" memberi kesan bahwa wahyu Allah Swt. yang telah menjadi kitab suci al-Qur'an itu telah kehilangan sakralitasnya. Menurut Nugraha, kritik JIL itu kurang tepat. JIL sesungguhnya masih bisa mengingatkan kaum Muslim untuk lebih memahami isi dan spirit al-Qur'an tanpa perlu "menghajar" proses kodifikasi Mushaf Utsmani. Sebab, proses kodifikasi kitab suci pada semua agama pasti mengalami intervensi manusia.[382]

---

[381] Wawancara dengan Eva Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.
[382] Wawancara dengan Eva Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.

Ketiga, dengan banyak mengutip Imam as-Suyuthi, bagi Nugraha, pandangan-pandangan JIL sesungguhnya bukan hal yang baru. Yang berbeda adalah bahwa Imam as-Suyuthi sejak abad ke-10 H (abad ke-17 M) telah menceritakan pandangan banyak orang tentang pewahyuan al-Qur'an dan beragam cara membacanya, tanpa ada motivasi untuk "menghajar" kitab (buku) al-Qur'an itu. Berbeda dengan JIL yang sedari awal sudah "curiga" dengan semua hal (proses) manusiawi dalam formasi al-Qur'an.[383]

Keempat, JIL sering menyatakan bahwa sejarah (kodifikasi) al-Qur'an adalah sejarah kekuasaan. Menurut Nugraha, dalam kajian sejarah, telah sejak lama dikatakan bahwa sejarah memang "milik" penguasa. Dan, Mushaf Utsmani sendiri memang lahir ketika sebagian besar sejarah ditentukan oleh kekuasaan politik. Fenomena ini juga menimpa sebagian besar sejarah dan perkembangan agama-agama umat manusia yang arahnya ditentukan oleh kekuasaan (termasuk formasi kitab-kitab suci mereka). Baru pada abad modern muncul secara kuat penulisan-penulisan sejarah yang fokusnya pada masyarakat biasa (sejarah sosial), dan bukan pada penguasa. Dengan model ini, sekarang masyarakat jadi pemilik dan penentu sejarah. Namun, sekali lagi, menurut Nugraha, kritik JIL terhadap kekuasaan Utsman bin Affan Ra. yang telah membukukan al-Qur'an memberi kesan yang kuat seolah hanya al-Qur'an saja kitab suci sebagai hasil (produk) kekuasaan dari karya tulis sejarah (historiografi).[384]

Kritik-kritik lain terhadap JIL biasanya bersifat emosional. Beberapa buku kemudian diterbitkan untuk mengkritik JIL,

---

[383] Wawancara dengan Eva Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.
[384] Wawancara dengan Eva Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.

di antaranya *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* karya Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Melawan Konspirasi Jaringan Islam Liberal* karya Fauzan Anshori, *Membedah Islam Liberal: Memahami dan Menyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia* karya Adian Husaini dkk., *Menangkal Bahaya JIL dan FLA (Fiqh Lintas Agama)* karya Hartono Ahmad Jaiz dan Agus Hasan Bashori, dan lain-lain. Biasanya, tulisan-tulisan dalam buku-buku itu adalah reaksi yang bersifat emosional, berisi asumsi-asumsi dan tuduhan yang menghubungkan JIL dan tokoh-tokoh senior pembaru, seperti Nurcholish Madjid dan Harun Nasution dengan proyek Yahudi-Zionisme dan misi Kristenisasi. Adian Husaini, seorang Islamis yang sangat aktif mengkritik JIL dan tokoh-tokoh pembaru, misalnya, menegaskan bahwa pemikiran teologi inklusif-pluralis yang diusung oleh Nurcholish Madjid dan JIL adalah "hal yang sangat serius dalam penghancuran akidah Islam."[385] Tentu saja, tuduhan Husaini itu terlalu berlebihan karena puluhan buku dan artikel yang ditulis oleh Cak Nur dan tokoh pembaru lainnya tidak pernah dimaksudkan untuk menghancurkan akidah Islam kaum Muslim Indonesia. Sebaliknya, karena mencintai Islam, Cak Nur dan Harun Nasution justru merumuskan model Islam yang selaras dengan kemodernan dan keindonesiaan. Dalam buku Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, kita menemukan puluhan halaman berisi asumsi-asumsi dan tuduhan-tuduhan bahwa JIL dan para tokoh pembaru sangat terkait erat dengan penghancuran akidah Islam, penghancuran syariat Islam, serta hubungan Islam liberal dengan imperialisme Barat dan Zionisme.

[385] Adian Husaini & Nuim Hidayat, *Islam Liberal..*, hlm. 82.

Adanya kritik dan reaksi emosional terhadap JIL adalah sesuatu yang lumrah dan dapat dipahami karena cara pandang dan referensi yang berbeda dalam memahami Islam. Bacaan yang luas dan pengalaman bersentuhan dengan banyak hal yang membentuk cakrawala dan horizon yang luas, tentu berbeda dengan bacaan yang terbatas dan pengalaman terbatas dalam berinteraksi dengan dunia yang luas dan kompleks. Dalam konteks ini, saya setuju dengan catatan Zuly Qodir bahwa tema-tema yang diangkat dalam diskursus JIL—dan para pembaru senior—adalah tema-tema yang tidak semua orang dapat mengikutinya. Tema-tema tersebut adalah khas kaum intelektual yang telah dibekali dengan ilmu politik, sosiologi modern, antropologi, filsafat, dan ilmu sejarah. Di dalam kajian Islam sendiri, mereka telah membaca *ulumulul Qur'an*, *ulumul hadits*, dan *sirah nabawiyah*. Karena itu, menurut Qodir, *discourse* Islam liberal memang *discourse* tingkat tinggi yang membuat "orang awam" kelabakan. Dan, JIL sendiri memang bukan komunitas "sembarangan", tetapi kelompok eksklusif yang hendak menawarkan *discourse* masa depan Islam Indonesia. Meski eksklusif, menurut Qodir, sisi positif dari *discourse* Islam liberal adalah sosialisasi topik-topik keislaman yang dahulu dianggap sangat "elitis", hanya milik kaum ulama, para *mujtahid* dan intelektual Islam semata.[386] Tema-tema keislaman yang dahulu elitis itu, kini disebarluaskan oleh JIL, dan secara terbuka didiskusikan oleh publik Muslim dengan respons yang sangat beragam.

---

[386] Zuly Qodir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 120–122.

F. Masa Redup dan Kemungkinan Masa Depan

Memasuki dasawarsa kedua era 2000, komunitas JIL dan istilah "Islam liberal" tidak populer lagi. Sesekali terdengar nama itu secara sayup-sayup. Mungkin ada faktor kritik keras, serangan, dan fatwa kaum ulama tentang bahaya JIL bagi umat Islam. Tetapi, menurut Moqsith Ghazali, hal itu tidak terlalu signifikan. Ia mengungkapkan setidaknya ada tiga hal pokok yang sangat signifikan yang membuat JIL semakin lemah. *Pertama*, JIL kalah cepat merespons isu-isu aktual keislaman dari lembaga lain, seperti NU dan UIN. *Kedua*, ketiadaan lagi dukungan dana yang memadai untuk kegiatan-kegiatan JIL. Tahun 2001 hingga 2005, JIL didanai oleh *The Asia Foundation* (TAF). Setelah itu, ada evaluasi dari TAF. Kabarnya, TAF tidak mengurusi lagi soal teologi, dan karena itu para Indonesianis yang menjadi konsultan TAF menganggap tidak perlu lagi kerja sama dengan JIL diteruskan. Indonesia dianggap sudah menjadi negara yang sangat demokratis sehingga lembaga-lembaga donor memindahkan proyeknya ke negara-negara yang penuh konflik, seperti Afghanistan, Pakistan, Mesir, Libya, dan lain-lain.[387]

Ketiga, JIL dan penyebutan "Islam liberal" mendapat kritik dari tokoh-tokoh NU, Muhammadiyah, dan UIN yang dulu menjadi para pendukungnya. Ada beberapa peristiwa kompleks yang bisa dijelaskan. Ketika Islam radikal melakukan aksi terorisme di banyak tempat di Indonesia dan menyedot perhatian publik maka tokoh-tokoh Muslim moderat dari NU, Muhammadiyah, dan UIN melakukan kritik tajam terhadap radikalisme Islam dan mengampanyekan Islam moderat. Namun, bersamaan dengan mengkritik Islam radikal (ekstrem

---

[387] Wawancara dengan Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret, 2015.

kanan), mereka juga mengkritik Islam liberal (ekstrem kiri) demi mengampanyekan Islam moderat.[388]

Terkecuali Gus Dur, Cak Nur, Djohan Effendi, dan Dawam Rahardjo, serta beberapa tokoh terkemuka NU dan Muhammadiyah, seperti Hasyim Muzadi, Said Aqiel Siradj, dan Din Syamsuddin kerap mengkritik Islam liberal. Beberapa tokoh UIN yang dulu menjadi kontributor mulai "menjaga jarak" dengan JIL dan isu-isu Islam liberal karena alasan-alasan politis, misalnya karena telah menjadi pejabat tinggi di universitas atau Kemenag RI, atau menginginkan diterima sebagai pejabat tinggi di lembaga Islam lain. Dalam persepsi banyak Muslim Indonesia, di tengah semangat kembalinya Muslim Indonesia kepada Islam moderat, maka Islam liberal dianggap sama bahayanya dengan Islam radikal. Dalam pengertian inilah, para tokoh itu harus menjaga jarak dengan isu-isu Islam liberal.[389]

Dari sisi keilmuan, diskursus yang kerap diusung JIL, seperti hubungan Islam dengan pluralisme, hermeneutika, HAM, dan kesetaraan gender sudah tidak banyak lagi didiskusikan. Tokoh-tokoh UIN, seperti Komaruddin Hidayat dan Amin Abdullah, tidak lagi banyak mendiskusikan hermeneutika. Komaruddin Hidayat lebih banyak menulis tentang spiritualitas Islam, pentingnya agama bagi masyarakat, dan perlawanan terhadap fundamentalis Muslim yang mengusung ide teokrasi.[390]

---

[388] Wawancara dengan Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret, 2015.

[389] Wawancara dengan Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret 2015.

[390] Karya terlaris Komaruddin dalam satu dasawarsa terakhir adalah *Psikologi Kematian*. Karya ini sampai sekarang masih dicetak dan diperbincangkan dikalangan kelas menengah Muslim awam perkotaan. Pada 2012, Komaruddin menerbitkan bukunya yang lain berjudul *Agama Punya Seribu Nyawa*. Sedangkan karya teranyar Komaruddin adalah *Kontroversi Khilafah: Islam, Negara, dan Pancasila*, sebuah karya kumpulan tulisan Komaruddin dengan para sarjana Muslim Indonesia lainnya sebagai respons terhadap gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang getol mengkampanyekan negara teokrasi.

Sementara, Amin Abdullah lebih banyak merumuskan integrasi ilmu-ilmu Islam dengan sains untuk pengembangan keilmuan di universitas Islam.[391] Nasaruddin Umar, yang dulu sangat terkenal dengan isu Islam dan kesetaraan gender, sekarang setelah menjabat sebagai pejabat tinggi Kemenag RI lebih banyak menulis tentang pentingnya sufisme Islam bagi Muslim Indonesia.[392] Kiranya saat ini tema-tema yang dulu diusung JIL sudah tidak relevan. Perubahan dan dinamika pemikiran dan gerakan Islam Indonesia hari ini menyebabkan para pemikir Muslim senior lebih senang mendiskusikan tema-tema yang sedang aktual. Secara umum, topik-topik seputar spiritualitas Islam dan normatif Islam masih menyedot perhatian publik Muslim. Sebaliknya, diskursus tentang Islam progresif dan isu-isu Islam yang lebih akademik-intelektual sudah kurang diberitakan oleh media massa, kurang publikasi, karena itu kurang pula respons dari masyarakat luas.

Momen Pemilu 2004, terlebih lagi pada Pemilu 2009 dan 2014, sebagian besar anak-anak muda Muslim terlibat dalam politik praktis, baik untuk menjadi anggota legislatif maupun menjadi pendukung calon-calon presiden yang akan bertarung. Kini, anak-anak muda itu menjadi pragmatis. Dalam tujuh tahun terakhir, perhatian masyarakat Muslim juga tersedot terutama pada soal-soal sosial dan politik, sesekali terjadi perbincangan keagamaan karena insiden intoleransi. Namun, diskursus Islam intelektual dengan respons yang luas seperti pada masa

---

[391] Gagasan besar Amin Abdullah tentang hubungan agama dan sains dirumuskannya dalam apa yang ia sebut integrasi-interkoneksi. Proyek besar Amin ini kemudian menjadi *benchmark* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang diimplementasikan dalam kurikulum-kurikulum yang dirancang dan bangunan fisik kampus.

[392] Karya terbaru Nasaruddin Umar tentang tasawuf adalah *Tasawuf, Gender, dan Deradikalisasi Tafsir Agama*.

1990-an dan awal 2000-an sudah melemah. Menurut Moqsith Ghazali, JIL dan isu-isu Islam liberal semakin melemah ketika tokoh-tokoh senior Muslim liberal seperti Cak Nur dan Gus Dur meninggal, serta Djohan dan Dawam sakit karena usia tua. Tidak ada generasi pertama setelah mereka yang memiliki akar Islam sosial (pengikut) yang kuat seperti Gus Dur, dan akar Islam institusional seperti Cak Nur. Ringkasnya, figur-figur muda seperti Ulil, Luthfi, Ihsan Ali Fauzi, Saiful Muzani, Moqsith Ghazali, dan lain-lain kurang memiliki wibawa Islam intelektual dan spiritual seperti yang dimiliki tokoh-tokoh senior itu.

Masa depan gagasan-gagasan Islam liberal di Indonesia sesungguhnya masih terbuka, namun harus dikemas dalam format yang bisa diterima kaum Muslim secara luas. Sesungguhnya, meskipun JIL sudah redup, namun tokoh-tokohnya masih aktif memberikan sumbangan pemikiran bagi Indonesia, baik melalui tulisan-tulisan di media massa maupun dalam ceramah-ceramah yang mereka sampaikan di mana-mana. Sebagian ide-ide besar Islam liberal sesungguhnya senapas dengan ide-ide Muslim moderat yang ada di NU, Muhammadiyah, Paramadina, dan UIN. Pandangan keislaman yang moderat dan liberal juga sejalan dengan nilai-nilai di dalam Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika. Karena itu, pemerintah juga akan "mendukung" ide-ide progresif mereka. Hanya saja, ide-ide progresif Islam liberal harus muncul dengan nama lain yang simpatik, karena istilah "Islam liberal" bagi sebagian besar Muslim Indonesia sudah terlanjur menjadi hantu yang menakutkan, sama menakutkannya dengan istilah "Islam radikal". Sepertinya, nama JIL sudah "tamat" bagi sebagian besar Muslim Indonesia.

G. Penutup

JIL adalah sebuah fenomena menarik dalam panggung Islam Indonesia. Meskipun para aktivisnya tidak mengeksplorasi ide-ide orisinal keislaman dan tidak menulis karya-karya akademik yang tebal dan serius, namun mereka punya peran yang cukup penting dalam diskursus Islam intelektual Indonesia. Seperti halnya Gus Dur dan Cak Nur, tokoh- tokoh JIL juga melakukan "pukulan" yang cukup membuat *shock* kaum Muslim tradisional yang jumud. Peran penting mereka yang lain adalah diseminasi tema-tema keislaman yang dahulu dianggap sangat "elitis", hanya milik kaum ulama, para mujtahid dan intelektual Islam semata. Topik-topik dahulu yang elitis itu disebarluaskan oleh JIL dan menjadi milik publik Muslim untuk diperdebatkan. Islam intelektual yang riuh rendah dengan diskusi dan perdebatan sesungguhnya jauh lebih menguntungkan wajah Islam dan kaum Muslim dibanding Islam normatif yang kaku, sempit, tidak cerdas, dan tidak inspiratif yang kini dirayakan di mana-mana. Di sinilah signifikansi peran intelektual JIL dalam memberdayakan masyarakat Muslim, seperti disebut oleh Antonio Gramsci di awal tulisan ini.

Akhirul kalam, ide, pikiran, dan gagasan sejatinya tak akan pernah mati. Ia seperti ruh: selalu hidup dalam alam yang abstrak, namun denyut kehidupannya selalu terasa dalam alam yang nyata. Karena itu, jika anak-anak muda Muslim yang terdidik dalam Islam intelektual terus merawat idealisme mereka untuk pembaruan Islam, untuk Islam yang dinamis, dan untuk Indonesia yang modern, dan dengan dukungan pendanaan yang memadai, maka ruh dan gagasan-gagasan besar Islam liberal sesungguhnya tidak pernah mati.

H. Referensi

Abshar-Abdalla, Ulil. 2002. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam". *Kompas*, 18 November.

------------. 2008. "Memahami Kitab Suci Secara non-Apologetik. Www.Ulil.net, 6 Agustus.

------------. 2010. "Tentang Qur'an, Konsep Kelengkapan, dan Superioritas Budaya". Www.Ulil.net, 9 Juli.

Amal, Taufik Adnan. 2013. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Vabet.

Assyaukanie, Luthfi [Ed.]. 2002. *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.

Assyaukanie, Luthfi. 2007. *Islam Benar versus Islam Salah*. Jakarta: Kata Kita.

Ghazali, Abd. Moqsith [Ed.]. 2005. *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan yang Dinamis*. Jakarta: Penerbit Jaringan Islam Liberal.

Ghazali, Abd. Moqsith, Luthfi Assyaukanie, Ulil Abshar-Abdalla. 2009. *Metodologi Studi al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Husaini, Adian & Nuim Hidayat. 2002. *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani.

Ibrahim, Azhar. 2014. *Contemporary Islamic Discourse in The Malay-Indonesian World: Critical Perspectives*. Malaysia: Strategic Information and Research Department Centre.

Indonesia, Sekretariat Majelis Ulama. 2011. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga.

Kurzman, Charles [Ed.]. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.

Nugraha, Eva. 2018. *Komodifikasi dan Sakralitas Kitab Suci: Studi Usaha Penerbitan Mushaf al-Qur'an di Indonesia Kontemporer*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.

Qodir, Zuly. 2007. *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

------------. 2010. *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991–2002*. Yogyakarta: LKiS.

"Pendahuluan Editor", *Dirosah Islamiyah*, Vol. 1, No. 1/2003, hlm. 7–9.

Wawancara

Wawancara dengan Abdul Moqsith Ghazali, Jakarta, 5 Maret 2015.

Wawancara dengan Novriantoni Kahar, Jakarta, 15 Maret 2015.

Wawancara dengan Muhammad Guntur Romli, Jakarta, 17 Maret 2015.

Wawancara dengan Eva Nugraha, Jakarta, 7 April 2015.

Wawancara dengan Nanang Tahqiq, Jakarta, 12 April 2015.

BAB 3
EDWIN WIERINGA DAN "EKSOTISME" ALAM PIKIRAN MUSLIM NUSANTARA

A. Pendahuluan

Artikel ini akan mengurai pandangan-pandangan Edwin Wieringa yang mencerahkan mengenai keislaman dan keindonesiaan yang ia tuangkan melalui artikel-artikel dalam publikasi internasional. Edwin Wieringa, Guru Besar Filologi Indonesia dengan spesialisasi budaya Islam di Universitas Köln, Jerman, adalah peneliti senior naskah-naskah kuno Jawa-Islam dan fenomena Islam Indonesia kontemporer. Menggandrungi kajian Asia Tenggara, khususnya Indonesia, sejak awal masuk bangku kuliah di Universitas Leiden Belanda hingga meraih Ph.D dalam bidang bahasa dan kebudayaan Indonesia, membuat pandangan-pandangan Wieringa mengenai Islam Indonesia cukup tajam dan autentik, dan dalam beberapa hal cukup mengejutkan. Wieringa adalah generasi terakhir yang digembleng dalam program kesusastraan Jawa pada era 1980-an, suatu masa ketika sastra dan budaya Jawa di Universitas Leiden masih

menjadi "primadona". Setelah ia lulus pada 1994, program itu ditutup sampai sekarang. Tetapi, yang menarik dari Wieringa adalah bahwa ia juga banyak meneliti dan mempublikasikan tentang fenomena Islam populer masa kini di Indonesia dan Malaysia.

B. Mengenal Lebih Dekat Edwin Wieringa

Dalam peta kajian filologi Islam Nusantara, nama Edwin Wieringa sebenarnya sudah sangat familiar. Setiap tahun, minimal dua kali Wieringa datang mengisi acara pada Kongres Manassa (Masyarakat Pernaskahan Nusantara) dan mengisi acara di Kementerian Agama atau menjadi narasumber pada acara-acara akademik yang diadakan oleh UIN Jakarta, UI, dan UGM. Pada 2013, ia pernah pula menjadi Guru Besar tamu pada Pascasarjana UIN Jakarta selama setengah semester. Ia lahir di Groningen, Belanda Utara, 31 Agustus 1964, dari ayah dan ibu asli Belanda. Ayahnya adalah seorang akuntan di sebuah pabrik minuman di Groningen. Ketika Wieringa berusia sembilan tahun, ia dan keluarganya pindah ke Roosendaal, Belanda Selatan, suatu daerah yang dekat dengan perbatasan Belgia. Keluarga itu terpaksa pindah karena pabrik tempat sang ayah bekerja ditutup di Groningen dan dipindahkan ke Roosendaal. Wieringa tinggal di Roosendaal hingga lulus SMA pada 1982, dan langsung melanjutkan studinya di Universitas Leiden, jurusan sejarah.[393]

Wieringa sesungguhnya telah "jatuh cinta" kepada dunia Asia, termasuk Indonesia, sejak masa remaja. Ia menyukai apa pun yang berbau Asia. Ia sering membaca novel dan buku-buku

[393] Wawancara dengan Edwin Wieringa, Köln, Jerman, 24 Desember 2012.

tentang Asia. Jika ada kunjungan sekolahnya ke museum-museum maka yang selalu menarik hatinya adalah melihat dunia Asia dan Indonesia di museum itu. Menurut Wieringa, saat masa sekolah itu, ia sebenarnya belum tahu apa-apa tentang Asia, tetapi ia sudah punya hasrat dan imajinasi tentang Asia yang "indah dan eksotik", yang sangat berbeda dengan kebudayaan Barat. Yang menarik dari ketertarikan Wieringa adalah latar belakang keluarganya yang memiliki hubungan dengan Indonesia. Ayah Wieringa, Jan Wieringa, ternyata lahir di Batavia pada 1932 (di masa kolonial Belanda). Saat itu, sang kakek, Menne Wieringa, berkarier sebagai guru di Batavia. Sang kakek mengajar di *Hollandsch-Chineesche School* (Sekolah Belanda-Tiongkok di Batavia). Bersama sang kakek, ayah Wieringa menetap di Batavia hingga usia 15 tahun. Setelah Indonesia menyatakan diri sebagai negara merdeka, keluarga itu kemudian kembali ke Belanda. "Sebenarnya, yang disebut 'kembali' cocok untuk kakek saya karena ia lahir dan besar di Belanda. Tetapi, untuk kasus ayah saya, tidak bisa disebut 'kembali' karena ia memang lahir dan besar di Batavia," kata Wieringa dalam sebuah percakapan. "Hingga usia remaja, saya masih ingat dengan jelas di rumah kami (di Belanda) terdapat peta besar Batavia pada masa kakek saya. Peta itu ditempel di tembok. Dalam obrolan sehari-hari, ayah saya juga sering mengucapkan kata-kata dalam bahasa Indonesia, misalnya duit, makan, minum, tidur, waktu-waktu seperti pagi, siang dan malam, dan lain-lain," kenang Wieringa mengenai nostalgia hubungan keluarganya dengan Indonesia.[394] Beberapa kali, saya bertanya kepadanya: apakah ketertarikan Wieringa dengan Indonesia berhubungan erat dengan masa

---

[394] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 24 Desember 2012.

lalu kakek dan ayahnya? Ia menjawab sangat mungkin, tetapi tidak terlalu penting.[395] Yang paling penting adalah minat dan hasratnya terhadap Indonesia ia eksplorasi sedemikian rupa hingga mengantarkannya ke arah dunia akademik yang lebih serius. Hal itu tidak cukup hanya dengan romantisme masa lalu keluarganya.

Setelah dua tahun menimba ilmu di jurusan sejarah, Wieringa pindah ke jurusan studi Indonesia. Ia kecewa dengan materi-materi di jurusan sejarah yang serba Eropa-sentris. Pembahasan mengenai Asia juga selalu dalam kerangka Eropa. Mengenai hal ini, Wieringa menceritakan:[396]

> Waktu menjadi mahasiswa di jurusan sejarah, buku wajib sejarah dunia adalah *A History of The Modern World* (cetak pertama tahun 1950) karya tiga sejarawan Amerika, Robert Roswell Palmer, Joel Colton, dan Lloyd Kramer. Tetapi, setelah melihat isinya tentang sejarah dunia modern, peta pertama langsung Eropa. Saya menjadi heran: buku apa ini? Seolah-olah Eropa yang paling penting. Bab pertama adalah *The Rise of Europe*, lalu *The European Leadership*, yaitu bagaimana Eropa Barat memimpin, dan lain-lain tentang Eropa. Baru ada pembahasan tentang Asia, tetapi dengan judul *Europe World Supremacy*, isinya adalah bagaimana Eropa menjajah dan menguasai Asia. Jadi, buku ini seluruhnya tentang Eropa, Asia masuk setelah Eropa menguasai Asia, dan setelah Perang Dunia II ada beberapa negara merdeka, lalu selesailah buku itu yang hampir 1000 halaman. Amerika dibahas, tetapi dianggap sebagai penerus kebudayaan Eropa karena Eropa dianggap sebagai penentu dunia modern. Amerika yang mulai menjadi modern sejak abad ke-19 dianggap sebagai penerus

[395] Wawancara dengan Wieringa, Leiden, Belanda, 12 November 2012.
[396] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 24 Desember 2012.

> kebudayaan Eropa, dan Amerika adalah "bentuk baru" Eropa yang lebih hebat dari segala hal.

Dengan materi-materi seperti itu, kedahagaan Wieringa terhadap Asia dari perspektif orang-orang Asia sendiri tidak terpuaskan. Semuanya selalu dari sudut pandang Barat (Eropa). Setelah pindah ke jurusan studi Indonesia, Wieringa kemudian mengikuti kuliah bahasa Indonesia dari Blust. Kuliah ini menarik dan membuat ketertarikan Wieringa akan budaya Indonesia semakin bertambah. Di jurusan ini, sebenarnya ditawarkan dua konsentrasi, yaitu Asia (Indonesia) modern menyangkut sosio-politik dan ekonominya, dan kedua adalah kebudayaan tradisional. Wieringa memilih konsentrasi kedua, khususnya naskah Jawa dan naskah Melayu. Dan, memang saat itu, studi naskah kuno masih menjadi kajian primadona di Leiden. Akhirnya, Wieringa berketetapan hati memilih studi Indonesia, tanpa mempedulikan prospek karier masa depannya. Yang terpenting adalah memenuhi hasrat dan ketertarikannya semata.[397]

Menurut Wieringa, penting diketahui bahwa di Leiden masa 1980-an, pengaruh tradisi kesarjanaan Belanda abad ke-19 masih sangat kuat. Misalnya, menganggap Jawa sama dengan Indonesia. Selain itu, penggunaan naskah sebagai sumber sejarah masih sangat asing. Naskah harus tetap dibaca dan diteliti sebagai sastra. Hal ini sebenarnya cukup mengecewakan Wieringa karena ia ingin memakai naskah-naskah kuno sebagai sumber sejarah. Menurut Wieringa, ahli sejarah dan ahli naskah biasanya tidak mempedulikan satu sama lain, meskipun sama-

---

[397] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 24 Desember 2012.

sama mempelajari naskah yang sangat berkaitan. Namun, kondisi ini membuat Wieringa sangat tertantang.

Setelah berhasil menyelesaikan studi Indonesia selama empat tahun, Wieringa menerima tawaran menjadi peneliti bidang Asia Tenggara dan Oceania, dan tentu saja mendapatkan gaji. Program penelitian ini adalah proyek yang sudah ada sejak masa kolonial. Pada mulanya, program yang setara dengan titel doktorandus (Drs.) ini diadakan bagi pegawai negeri kolonial. Tetapi, setelah Indonesia merdeka hingga era 1970-an, tidak ada mahasiswa yang mengambil program itu. Setelah tahun 1970, ada lagi beberapa mahasiswa yang tertarik dengan studi Indonesia dan dengan konsentrasi studi yang sama, yaitu kebudayaan Jawa Kuno. Ketika Wieringa menerima tawaran program ini pada tahun 1984, kajian yang diutamakan masih mengenai sejarah dan kesusastraan Jawa, seperti kakawin, babad, syair, dan hikayat. Hampir tidak ada kajian tentang Indonesia modern. Namun, di tahun-tahun berikutnya, terjadi perubahan yang sangat radikal pada program tersebut. Indonesia dibahas dalam materi-materi yang lebih umum dan aspek-aspeknya yang modern. Kuliah-kuliah tentang budaya tradisional, termasuk soal naskah kuno, tak lagi diajarkan. Dengan perubahan ini, tradisi kesusastraan Jawa Kuno menjadi terputus, dan Wieringa dapat disebut sebagai generasi terakhir program itu dalam lingkungan Universitas Leiden.[398]

Pada 1988, Wieringa mengikuti program pascasarjana dalam proyek yang disebut dengan AIO (*Assistent in Opleiding*), sebuah program yang memungkinkan para mahasiswa yang telah lulus

---

[398] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 24 Desember 2012. Percakapan dengan Wieringa di Leiden, Belanda, 12 November 2012.

S-1 (Drs.) dapat langsung menulis disertasi. Melalui program ini, para mahasiswa pascasarjana, termasuk Wieringa, disiapkan untuk menjadi asisten dosen, namun kewajiban utama tetap harus menyelesaikan disertasi. Wieringa kemudian mengambil konsentrasi studi naskah Jawa dengan *draft* disertasi tentang Susuhunan Pakubuwana VI.

Demi penelitian disertasi, pada 1991, untuk pertama kalinya, Wieringa tiba di Indonesia. Dengan izin resmi dari Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), ia memulai petualangannya di perpustakaan di Jakarta, Jawa Tengah, dan Ambon untuk mencari referensi dan teks-teks yang terkait dengan risetnya. Di Jawa Tengah, ia berkeliling di Surakarta (Solo) dan Yogyakarta. Di tempat-tempat ini, ia menemukan banyak versi naskah tentang Susuhunan Pakubuwana VI. Khusus di Yogyakarta, ia mendapat "bantuan khusus" dari seorang ahli naskah Jawa, Darusuprapta, yang memberinya keleluasaan untuk meneliti. Selama satu tahun penuh Wieringa tinggal di Yogyakarta dan Solo. Selama di Yogyakarta inilah, Wieringa untuk pertama kali berjumpa dengan Hesti Widyawati, seorang gadis Solo yang manis mempesona. Wieringa jatuh hati dan mulai mendekatinya.[399] Menurut pengakuan Hesti, Wieringa mengungkapkan padanya bahwa Hesti adalah cinta pertamanya.[400] Rupanya, bagi Wieringa, Jawa tidak semata indah dan eksotis dalam hal kebudayaannya. Gadis Jawa juga tak kalah indah dan memikat dari naskah-naskah yang digelutinya. Mereka menikah pada 1991 di rumah orang tua Hesti di Solo, dan kini dikaruniai dua orang putri dengan rupa yang elok campuran Belanda-Jawa. Sampai kini, keluarga Wieringa

---

[399] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 24 Desember 2012.
[400] Percakapan dengan Hesti, Köln, Jerman, 27 November 2012.

menetap di Hürth, suatu kota kecil bersahaja yang bertetangga dengan Kota Köln, Jerman bagian barat.

Wieringa menulis disertasi tentang riwayat hidup Susuhunan Pakubuwana (PB) VI yang lebih dikenal sebagai Sunan Bangun Tapa karena ia diasingkan (alias *mbangun* tapa) di Ambon. Di dalam kesusastraan Keraton Surakarta, pengasingan PB VI menarik perhatian banyak kalangan sehingga terdapat puluhan naskah Jawa yang menggambarkan sejarah raja itu. Pengasingan PB VI terjadi setelah Perang Diponegoro pada tahun 1830, dan pengasingan itu dihubungkan dengan alasan politik, misalnya karena PB VI mau memberontak kepada Belanda. Akibat pengucilan itu, PB VI kemudian dijadikan pahlawan nasional karena dianggap sebagai pejuang yang menggerakkan perlawanan.

Namun, dengan membaca naskah kuno Jawa tentang PB VI, segera kita mengetahui kenyataan yang sebenarnya, yaitu bahwa PB VI memiliki masalah pribadi dengan istri-istrinya, terutama dengan istri yang diistimewakannya, yakni Ratu Anom. Karena itu, pada tanggal 6 Juni 1830, ia tiba-tiba meninggalkan keraton tanpa meminta izin kepada Pemerintah Kolonial Belanda. Ia ingin "menyepi" ke Imogiri dan Parangtritis. Di dua tempat yang dianggap suci itu, sang raja berharap menerima petunjuk untuk menyelesaikan urusan rumah tangganya. Tetapi, Pemerintah Belanda memiliki persepsi lain. Mereka kemudian menangkap PB VI dengan alasan bahwa raja itu sedang merencanakan pemberontakan.[401]

---

[401] Menurut Wieringa, Belanda sudah sangat kesal dengan PB VI yang bandel dan susah diatur. Kemarahan Belanda semakin menjadi ketika PB VI pergi ke Imogiri tanpa minta izin. Kepergian tanpa izin ini dianggap oleh Belanda bahwa PB VI mau memberontak. Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 10 Februari 2013.

Naskah Jawa tentang PB VI terdiri dari banyak versi, dan disertasi Wieringa mengambil edisi yang paling tua lengkap dengan terjemahan Belanda dan catatan-catatan pendukung. Ia juga membuat catatan detail dari naskah-naskah versi lain tentang PB VI. Menurut Wieringa, terdapat banyak buku sejarah yang menginformasikan tentang PB VI, tetapi belum pernah ada penelitian mengenai teks-teks Jawa Kuno yang membahas sejarah PB VI. Padahal, sumber-sumber Jawa jauh lebih mendalam dan luas dibandingkan sumber Belanda. Ia melakukan apa yang belum pernah dilakukan sarjana mana pun, termasuk sarjana Indonesia sendiri. Namun, anehnya, sampai sekarang referensi dari Belanda tetap saja diutamakan daripada sumber Indonesia. Bagi Wieringa, segala hal tentang Indonesia akan lebih menarik jika dapat mengakses dan memahami langsung dari sumber-sumber Indonesia dan pandangan orang-orang Indonesia itu sendiri dibanding pandangan orang non-Indonesia.[402]

Pada 1994, Wieringa menyelesaikan disertasinya dengan predikat *cum laude*, sebuah prestasi akademik paling tinggi di Leiden dan jarang diberikan kepada mahasiswa S-3. Wieringa lalu diberi pekerjaan sebagai penyusun katalog naskah Melayu dan Minangkabau di Perpustakaan Universitas Leiden. Sebelumnya, yaitu pada 1992, setelah kembali dari Indonesia, Wieringa mengajar sastra Jawa untuk mahasiswa S-1 dan S-2, menggantikan Ras, pembimbing Wieringa sendiri yang memasuki masa pensiun pada 1992.

Selanjutnya, selama rentang masa 1996–1998, bersama dengan Platenkamp, Wieringa mendapat kesempatan untuk melakukan *postdoctoral research* dengan beasiswa dari Alexander

---

[402] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 10 Februari 2013.

von Humboldt, Jerman. Selama dua tahun, Wieringa dan keluarganya tinggal di Münster. Bagi Wieringa, menjadi peneliti posdoktoral di Jerman adalah kebahagiaan dan harapan baru menuju kehidupan dan karier yang lebih baik setelah di Belanda ia tak pernah memiliki posisi yang tetap, baik sebagai akademisi maupun peneliti.[403]

Barulah pada 2004 Wieringa mendapatkan apa yang diinginkannya, yaitu diangkat sebagai Guru Besar penuh dalam bidang filologi Indonesia dengan spesialisasi pada budaya Islam Indonesia di Universitas Köln, Jerman. Sebagai penulis yang produktif, sejak tahun 1990 hingga kini, Wieringa telah menulis puluhan artikel dalam bahasa Inggris, Jerman, Belanda, dan Indonesia, dan menulis buku sebanyak lima buah.

C. Membaca Sejarah Masjid Agung Demak Dengan Kronogram

Dalam sejarah Islam Indonesia, Masjid Agung Demak di Kabupaten Demak, Jawa Tengah, dianggap sebagai masjid tertua di Nusantara. Masjid ini dipercayai pernah menjadi tempat berkumpulnya Wali Songo yang menyebarkan agama Islam di Jawa. Pendiri masjid ini diperkirakan adalah Raden Patah, yaitu raja pertama dari Kesultanan Demak sekitar abad ke-15 M. Raden Patah bersama Wali Songo mendirikan masjid yang karismatik ini dengan memberi gambar serupa binatang *bulus* (kura-kura). Ini merupakan *candra sengkala memet*, dengan arti *Sarira Sunyi Kiblating Gusti*, yang bermakna tahun 1401 *Saka*. Gambar *bulus* terdiri atas kepala yang berarti angka 1 (satu), 4 kaki berarti

[403] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 24 Desember 2012.

angka 4 (empat), badan bulus berarti angka 0 (nol), ekor bulus berarti angka 1 (satu). Dari simbol ini, diperkirakan Masjid Agung Demak berdiri pada tahun 1401 Saka. Masjid ini didirikan pada tanggal 1 Shafar.[404]

Menurut Wieringa, yang menarik dari Masjid Agung Demak adalah selain sebagai simbol permulaan fajar Islam di tanah Jawa, juga tentang sejarah pembangunannya. Kapan tepatnya Masjid Agung Demak dibangun? Para sarjana atau sejarawan Barat yang dididik dalam tradisi Barat selalu ingin mencari fakta. Masjid Agung Demak diyakini sebagai masjid yang paling tua di Nusantara. Karena itu, sejarawan Barat akan mencari fakta-fakta: kapan masjid ini dibangun, tahun berapa? Menurut Wieringa, pertanyaan tentang sejarah pembangunan masjid ini tidak akan bisa dijawab oleh metodologi Barat karena terdapat banyak sumber-sumber (naskah kuno) Jawa, dan naskah-naskah itu berisi simbol-simbol yang rumit dan berbeda satu sama lain. Namun, untuk sementara, penjelasan resmi tentang didirikannya masjid itu adalah pada 1401 Saka. Bagi Wieringa, justru yang menarik adalah menelusuri catatan-catatan mengenai sejarah pendirian Masjid Agung Demak dengan membaca banyak kronogram, yaitu kronogram Demak, Yogyakarta, Solo, kronogram dalam *Serat Centini*, *Babad Tanah Jawi*, dan *Babad Cirebon*.[405]

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* dan *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*, kronogram diartikan sebagai kalimat, kata, atau tanda yang mengandung arti suatu tahun atau zaman. Jadi, kronogram adalah simbol-simbol berupa kata, kalimat, atau

---

[404] "Masjid Agung Demak", www//http.id.wikipedia.org. Diakses pada 2 Juli 2015.
[405] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 10 Februari 2013.

tanda yang menunjukkan arti suatu tahun, waktu, atau masa.[406] Menurut Wieringa, penentuan angka-angka dalam kronogram didasarkan kepada pandangan kuno orang-orang Jawa yang mendasarkan pada mitologi Hindu-India, lalu dikembangkan lebih lanjut oleh orang-orang Jawa yang bijak.[407]

Menurut Wieringa, sumber-sumber Jawa sendiri juga tidak menyebutkan suatu fakta yang pasti, melainkan hanya melalui simbol-simbol atau *sengkolo* (*sengkala*). Dan, simbol-simbol itu memiliki makna tersendiri yang "khas". Penyebutan tahun 1401 Saka adalah simbol yang melambangkan permulaan zaman baru, yaitu zaman Islam.[408] Bagi orang Jawa, tahun 1400 Saka (sekitar 1478/1479 Masehi) adalah saat kejatuhan (keruntuhan) Kerajaan Majapahit yang merepresentasikan Hindu-Buddha. Setahun setelah itu, yakni 1401 Saka, berdirilah Kesultanan Demak yang dipimpin oleh Adipati Raden Fatah, seorang Tiongkok Muslim yang memiliki nama Tionghoa Jin Bun. Ibunya adalah seorang Tiongkok tulen. Nama Arab "Fatah" kiranya bermakna "kemenangan", maksudnya kemenangan Islam atas Majapahit dan mulailah era baru Islam. Sejarah tentang Raden Fatah menyebutkan bahwa ia adalah Sultan Demak pertama yang memerintah dari tahun 1500 hingga 1518.[409] Menurut Wieringa, salah satu sejarah Jawa yang ia baca dari sebuah babad

---

[406] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), hlm. 743. Lihat juga Save M. Dagun, *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nasional, 1997), hlm. 546.

[407] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 10 Februari 2013.

[408] Edwin Wieringa, "A Monument Marking The Dawn of the Muslim Era in Java: Chronicles and Chronograms on The Grand Mosque of Demak" dalam Dietrich Boschung & Corinna Wessels-Mevissen [Ed.], *Figurations Of Time In Asia* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2012), hlm. 62.

[409] "Raden Fatah", http//www.id.wikipedia.org. Diakses pada 2 Juli 2015.

Jawa yang ditulis oleh Pangeran Suryanagara di Yogyakarta pada 1865 menyebutkan:[410]

> Angka 1400 adalah tahun *Ba* (dari siklus satu windu), yaitu masa kejatuhan Majapahit. Brawijaya lari bersama anak-anak dan istri-istrinya. Itulah masa akhir dari agama Buddha. Angka 1401 adalah tahun *Wawu*, yaitu masa Keraton Demak, Raden Patwa (Fatah) mulai memerintah kerajaan dengan gelar Sultan Bintara.

Dalam babad yang lain, yaitu *Babading Sangkala* yang ditulis pada 1738, juga disebutkan keruntuhan Majapahit pada tahun 1400 Saka. Karena itu, sekali lagi, tahun 1401 Saka adalah era baru kekuasaan Jawa yang Islam. Jika tahun ini diyakini sebagai tahun pertama Raden Fatah menjadi sultan dengan data-data yang kuat maka sesungguhnya tidak ada data yang pasti bahwa pada tahun ini juga Masjid Agung Demak dibangun.

Menurut Wieringa, sejarah pendirian Masjid Agung Demak lebih banyak dikelilingi oleh legenda-legenda yang akan menyulitkan seorang sejarawan untuk merekonstruksi secara objektif mengenai kapan persisnya masjid itu dibangun. Salah satu legenda yang terkenal adalah bahwa masjid itu dibangun oleh Wali Songo dalam satu malam. Sunan Kalijaga, salah satu dari mereka, menyatakan bahwa ia telah memainkan peranan yang sangat penting dalam pembangunan akhir (*finishing*) masjid hingga menentukan arah kiblat dalam masjid itu. Legenda lain yang menarik adalah cerita tentang Ki Gedhe Sesela atau Ki

[410] Edwin Wieringa, "A Monument Marking The Dawn of the Muslim Era in Java"..., hlm. 162.

Ageng Sela[411] yang dikisahkan pernah menangkap petir ketika sedang bertani. Petir itu kemudian berubah menjadi seorang kakek tua yang dipersembahkan sebagai tawanan pada Sultan Demak. Namun, kakek tua itu kemudian berhasil kabur dari penjara.[412] Untuk mengenang kesaktian Ki Ageng Sela, pintu masuk Masjid Agung Demak kemudian disebut *Kori Bledheg* atau *Lawang Bledheg* (pintu petir), dengan dihiasi ukiran berupa ornamen tanaman berkepala binatang bergigi runcing, sebagai simbol petir yang pernah ditangkap Ki Ageng Sela. Bahkan, sebagian masyarakat Jawa sampai saat ini apabila dikejutkan bunyi petir akan segera mengatakan bahwa dirinya adalah cucu Ki Ageng Sela, dengan harapan petir tidak akan menyambarnya.[413]

Menurut Wieringa, empat kronogram Jawa memberi informasi tentang tahun yang berbeda-beda mengenai pembangunan Masjid Agung Demak. Kronogram *pertama* atau yang paling tua yang disebut juga *sengkala memet*[414] menggambarkan tentang *Lawang Bledheg*. Ukiran pada pintu itu menunjukkan kronogram *naga sarira wani* yang ditafsirkan sebagai tahun 1388 Saka atau 1466 M. Kronogram *kedua* adalah kronogram kura-kura yang terdapat di mihrab yang berbunyi *sarira sunyi kiblating Gusti*. *Sarira* atau badan sama dengan angka 1, sepi (sunyi) adalah angka 0, kiblat adalah angka 4, dan Gusti

---

[411] Kyai Ageng Sela atau Ki Ageng Ngabdurahman adalah tokoh spiritual sekaligus leluhur raja-raja Kesultanan Mataram. Ia adalah guru Sultan Adiwijaya, pendiri Kesultanan Pajang, dan adalah kakek dari Panembahan Senapati, pendiri Kesultanan Mataram. Kisah hidupnya pada umumnya bersifat legenda, menurut naskah-naskah babad. Lihat "Ki Ageng Sela", http//www.id.wikipedia.org. Diakses pada 2 Juli 2015.

[412] Edwin Wieringa, "A Monument Marking The Dawn of the Muslim Era in Java"..., hlm. 168.

[413] "Ki Ageng Sela", http//www.id.wikipedia.org. Diakses pada 2 Juli 2015.

[414] *Sengkolo memet* berarti ungkapan tentang tahun suatu kejadian, tetapi tidak memakai kata-kata, melainkan melalui simbol.

adalah angka 1 sehingga ditafsirkan menjadi tahun 1401 Saka atau 1479 M. Kronogram *ketiga* adalah kronogram Demak yang menyebut *lawang trus gunaning janmi*. *Lawang* atau pintu sama dengan angka 9, *trus* sama dengan angka 9, *guna* atau kegunaan sama dengan angka 3, dan *janmi* atau manusia sama dengan angka 1 sehingga ditafsirkan menjadi tahun 1399 Saka atau 1477 M. Kronogram *keempat* adalah kronogram *Kori Bledheg*. Dalam pintu itu, terdapat kalimat yang berbunyi *kori roro gawening wong*. *Kori* yang berarti pintu sama dengan angka 9, *roro* adalah angka 2, *gawening* atau dikerjakan sama dengan angka 4, dan *wong* adalah angka 1 sehingga ditafsirkan bahwa Masjid Agung Demak dibangun pada tahun 1429 Saka.[415]

Selain empat kronogram tersebut, terdapat kronogram lain dalam babad-babad yang lain dengan informasi yang berbeda. Misalnya, di pintu masuk Masjid Agung Demak sekarang ini tertulis secara resmi bahwa Masjid Agung Demak dibangun oleh para wali dengan waktu yang sudah pasti, yaitu tanggal 1 Dzulhijjah tahun 1428 Saka atau 1506 M. Tanggal 1 Dzulhijjah berarti hari pertama bulan haji dan bulan terakhir dari kalender Islam. Informasi ini rupanya disandarkan kepada *Babad Tanah Jawi* yang memuat satu kronogram yang menyatakan *kari roro karyeng janma*. *Kari* (meninggalkan) sama dengan angka 8, *roro* adalah angka 2, *karyeng* atau pekerjaan sama dengan angka 4, dan *janma* atau manusia sama dengan angka 1 sehingga ditafsirkan menjadi tahun 1428 Saka.[416] Menurut Wieringa, ada versi lain lagi dari kronogram Yogyakarta yang ditulis pada tahun 1777 M. Kronogram itu menyebutkan bahwa pembangunan Masjid

[415] Edwin Wieringa, "A Monument Marking The Dawn of the Muslim Era in Java"..., hlm. 170.

[416] *Ibid*., hlm. 173.

Agung Demak bukan pada akhir bulan kalender Islam, yaitu bulan Dzulhijjah, melainkan dibangun pada bulan *Suro* atau Muharram dalam kalender Islam. Kronogram itu menyebutkan *paksi kerdha neng samudra*. *Paksi* atau burung sama dengan angka 1, burung *kerdha* adalah 1, *neng* atau pada adalah angka 1, dan *samodra* atau samudra sama dengan angka 4 sehingga ditafsirkan menjadi tahun 1114 Saka.[417]

Menurut Wieringa, selain dua kronogram tersebut, ada lagi dua kronogram yang lain, yaitu kronogram dalam *Serat Centini* dan kronogram pada *Babad Cirebon*. *Serat Centini* adalah salah satu karya sastra terbesar dalam kesusastraan Jawa Baru. *Serat Centini* menghimpun segala macam ilmu pengetahuan dan kebudayaan Jawa agar tak punah dan tetap lestari sepanjang waktu. *Serat Centini* disampaikan dalam bentuk tembang, dan penulisannya dikelompokkan menurut jenis lagunya. Keseluruhan tembang berjumlah 725 lagu. *Serat Centini* digubah pada 1814 M di Surakarta atas kehendak Kanjeng Gusti Pangeran Adipati Anom, seorang putra Kanjeng Susuhunan Pakubuwana IV. Kelak, Adipati Anom bertahta sebagai Susuhunan Pakubuwana V.[418]

Serat Centini menceritakan pengelanaan tiga anak Sunan Giri, yaitu Jayengresmi, Jayengsari, dan Rancangkapti setelah dikalahkan oleh Pangeran Pekik dari Surabaya, ipar Sultan Agung dari Kerajaan Mataram. Mereka bertiga meninggalkan Giri setelah kekuasaan Giri dihancurkan oleh Mataram.[419] Diceritakan bahwa Jayengresmi pergi ke arah barat, sedangkan Jayengsari dan Rancangkapti pergi ke arah tenggara. Salah satu daerah yang didatangi oleh Jayengresmi adalah Demak dan Masjid

---

[417] *Ibid.*, hlm. 173–174.

[418] "Serat Centini", http//www.id. wikipedia.org. Diakses pada 2 Juli 2015.

[419] *Ibid*.

Agung Demak. *Serat Centini* menyebut bahwa Masjid Agung Demak dibangun oleh para wali. Serat ini kemudian menuliskan kronogram pembangunan masjid dengan menyebut: *Kori roro gawening wong engelneki*, yang berarti *kori* (pintu) adalah angka 9, *roro* adalah angka 2, *gawening* sama dengan angka 4, dan *wong* adalah 1 sehingga, menurut *Serat Centini*, Masjid Agung Demak dibangun pada tahun 1429 Saka. Meski demikian, *Serat Centini* tidak pernah menyebut soal gambar kura-kura atau kronogram tentang kura-kura.[420]

Informasi yang lain muncul dalam *Babad Cirebon* yang menceritakan suatu ungkapan yang menarik dari Sunan Kalijaga. Dalam babad itu, sang sunan mengatakan:[421]

Jebleng gegatheleng ngasu punika
Iki sangkalaning masjid
iya Masjid Agung Demak
Sunan Kali kang nganggita
para Wali anduluri
ing kersanira
kersane Sunan Kali

Menurut Wieringa, ungkapan sang sunan: *jebleng gegatheleng ngasu* mengandung kronogram yang menarik karena keluar dari mulut Sunan Kalijaga, salah satu wali terkemuka yang diyakini ikut merampungkan pembangunan Masjid Agung Demak. Versi

[420] Edwin Wieringa, "A Monument Marking The Dawn of the Muslim Era in Java"..., hlm. 176–77. Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 10 Februari 2013.
[421] *Ibid.*, hlm. 181.

kronogram lengkap kalimat *jebleng* adalah *mungal-mangil mungup jebleng gegatheleng ngasu: mungal-mangil* sama dengan angka 1, *mungup* sama dengan angka 1, *jebleng* sama dengan angka 4, dan *gegatheleng ngasu* sama dengan angka 1. Jadi, menurut Wieringa, melalui kronogram ini, Sunan Kalijaga menegaskan bahwa pembangunan Masjid Agung Demak selesai pada tahun 1411 Saka/1489 M, dan pembangunannya telah direstui oleh para wali. Dan, lagi-lagi, dalam babad ini, tidak disebutkan soal gambar kura-kura.[422]

Menurut Wieringa, semua kronogram tersebut menunjukkan bahwa pembangunan Masjid Agung Demak adalah pada abad ke-15 atau ke-16 dengan tanggal, bulan, dan tahun-tahun yang berbeda-beda. Fakta ini cukup menarik untuk sebuah kajian akademik. Tidak ada data dan fakta tunggal yang seragam, pasti, dan meyakinkan. Yang lebih menarik lagi bagi Wieringa adalah soal gambar kura-kura di *mihrab* masjid. Teks-teks kuno Jawa sama sekali tidak menyebut soal gambar kura-kura. *Serat Centini* yang mengisahkan Pangeran Jayengresmi yang berziarah dan jatuh hati kepada Masjid Agung Demak, menurut Wieringa, sama sekali tidak menyebut soal kura-kura.[423] Dalam catatan lain, adalah Raden Mas Rahmat (alias Raden Sumasari atau Mas Juragan Sumareja), seorang ningrat Jawa yang menjadi demang di Demak pada abad ke-19 dan mengaku keturunan dari guru-guru Demak, membuat catatan harian pada tahun 1880-an

---

[422] *Ibid*., hlm. 181.

[423] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 10 Februari 2013. Soal Jayengresmi yang jatuh hati pada Masjid Agung Demak diceritakan dalam *Serat Centini* sebagai berikut: *Kredyating tyas kapencut arsa udani// ing masigit Demak// iyasaning para wali// tan cinatur laminira*. Menurut Wieringa, Jayengresmi telah *kredyating tyas* yang berarti "takjub dalam hati", dan *kapencut* yang berarti "tertarik, jatuh hati, atau tergoda" kepada Masjid Agung Demak (*ing masigit Demak*). Lihat *ibid*., hlm. 177–78.

tentang ziarahnya ke wihara-wihara kuno Hindu dan beberapa pesantren di Jawa. Raden Mas Rahmat juga menginap di Masjid Agung Demak untuk *ngalap* berkah dari para wali. Dalam catatan harian itu, ketika menggambarkan Masjid Agung Demak, ia tidak menyebut soal gambar kura-kura.[424] Dengan begitu, menurut Wieringa, gambar kura-kura berarti tidak menonjol atau bahkan tidak ada di abad ke-19. Padahal, gambar itu kini menjadi hiasan dan simbol yang sangat menonjol di Masjid Agung Demak. Muncul banyak pertanyaan yang membutuhkan riset lebih lanjut: apakah benar—seperti dipercayai selama ini—bahwa kura-kura itu sudah ada sejak masjid dibangun? Apakah bagi para penulis pada abad ke-19 yang berziarah ke Masjid Agung Demak menganggap gambar kura-kura itu tidak terlalu penting sehingga luput dari penulisan? Atau, apakah gambar kura-kura baru muncul belakangan ketika masjid ini direnovasi pada abad ke-20? Semuanya masih diselubungi misteri.[425]

Dengan perbedaan tahun pembangunan masjid dan teka-teki gambar kura-kura, Wieringa menyatakan bahwa ia sesungguhnya tetap merasa penasaran atau memiliki banyak pertanyaan soal misteri Masjid Agung Demak dengan segala atributnya. Menurut Wieringa, dengan mempertanyakan banyak hal, ia ingin mengajak pembaca Indonesia bersikap kritis, tidak langsung mempercayai. Namun, Wieringa menegaskan bahwa ia tidak hendak mengatakan bahwa kisah-kisah seputar Masjid Agung Demak adalah mitos belaka, kebohongan, atau dongeng yang tidak sesuai dengan fakta. Ada dua hal penting yang ingin disampaikan Wieringa. *Pertama*, terdapat banyak sumber yang harus dibaca dengan beragam perspektif. Tiap-tiap babad dan

---

[424] *Ibid.*, hlm. 175.
[425] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 10 Februari 2013.

kronogram memiliki tafsir yang berbeda karena cara pandang, kapasitas keilmuan, dan pengalaman penulisnya yang berbeda satu sama lain. Tetapi, fakta ini juga menggambarkan kekayaan sumber-sumber Jawa yang menunjukkan kebudayaan, peradaban, inteligensia, dan pola pikir orang Jawa dulu yang sangat tinggi dan kompleks. Hanya masyarakat yang berperadaban tinggi yang mampu menuliskan kisah atau peristiwa sesuatu dengan memakai simbol-simbol yang rumit.

Kedua, hal tersebut juga menunjukkan konsep waktu bagi orang Jawa secara khusus dan masyarakat Asia Tenggara secara umum. Konsep waktu bagi mereka sangat berbeda dengan orang-orang Eropa. Bagi orang Jawa, waktu memiliki makna yang "khusus", bukan semata rentetan angka, tanggal, dan peristiwa, namun selalu melambangkan sesuatu, khususnya sesuatu yang sakral. Karena itu, buku primbon, misalnya, yang berisi waktu-waktu yang tepat, yang baik atau yang buruk untuk melakukan sesuatu, dianggap penting bagi orang Jawa. Sekali lagi, tahun 1400 Saka dipercayai sebagai keruntuhan Majapahit yang Hindu dan Buddha, lalu satu tahun setelah itu adalah tahun baru Islam di Jawa, meskipun tidak serta-merta dipahami bahwa pada tahun 1400 Saka, selesailah kehidupan orang-orang Hindu dan Buddha karena mereka masuk Islam semua.[426]

D. Membaca Sisi Lain Syair Makkah dan Madinah

Dari alam pikiran Jawa tentang Masjid Agung Demak, kini kita beralih ke tulisan Wieringa yang lain tentang alam pikiran

[426] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 10 Februari 2013.

Muslim Minangkabau mengenai paham agama yang benar dan yang salah dalam *Syair Makah dan Madinah* (disingkat SMM). Pada 2002, Wieringa menulis artikel menarik berjudul "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the Syair Makkah dan Madinah" yang memotret dua perspektif dalam membaca syair Makkah dan Madinah. Syair ini ditulis oleh Syaikh Daud, seorang guru agama bermazhab Syafi'i untuk membalas kekalahannya berdebat dengan Tuanku Lubuk Ipuh, seorang ulama Syattariyah yang menganut paham Martabat Tujuh.[427] Pada masa itu di Minangkabau, tarekat Syattariyah dipanggil juga dengan sebutan Agama Ulakan atau kaum ortodoks. Diceritakan bahwa pada awal abad ke-19, Syaikh Daud yang baru selesai belajar ilmu agama di Darek (pedalaman Minangkabau) dan sedikit banyak telah terpengaruh oleh paham kaum Paderi yang puritan, pulang kampung ke Sunur di Pariaman (kawasan pantai) tempat kaum ortodoks (penganut Tarekat Syattariyah) bercokol dengan kuatnya.[428]

Di kampungnya, Syaikh Daud menyebarkan paham keagamaannya yang bercorak reformis dan sering mengkritik paham keagamaan orang-orang tarekat. Kontan saja, Tuanku Lubuk Ipuh, seorang tokoh Syattariyah, mengajak Syaikh Daud untuk berdebat soal-soal teologi di depan publik. Dalam perdebatan itu, Syaikh Daud kalah. Karena malu, ia kemudian pergi merantau ("melarikan diri") ke Makkah untuk berhaji

---

[427] Edwin Wieringa, "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the Syair Mekah dan Madinah" dalam *Die Welt des Islams* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 2002), hlm. 186.

[428] Suryadi, "Kitab Manasik Haji Pertama dalam Bahasa Melayu" dalam A. B. Lapian, dkk. [Ed.], *Sejarah dan Dialog Peradaban: Persembahan 70 Tahun Prof. Dr. Taufik Abdullah* (Jakarta: LIPI, 2005), hlm. 276.

dan mencari ilmu.[429] Menurut Wieringa—dengan mengutip Arnold Snackey—Syaikh Daud menulis SMM di Makkah pada 1838 bersamaan dengan ibadah haji yang ia lakukan pada tahun itu.[430] Dalam syair yang ditulis di Makkah itu, Syaikh Daud menunjukkan perlawanannya kepada para pengikut Agama Ulakan. Dalam hal belajar tasawuf (ilmu hakikat), misalnya, Syaikh Daud memperingatkan jamaah haji orang-orang Jawa agar berhati-hati memilih guru, supaya tidak "menjadi sesat" seperti para penganut Syattariyah. Syaikh Daud menulis, seperti dikutip Suryadi:[431]

> Tuan belajar ilmu hakikat
> Betul di dalamnya jalan makrifat
> Carilah gurumu janganlah sesat
> Satukan syariat dengan hakikat
>
> Ilmu yang salah banyak sekarang
> Sebab muftinya tiadalah terang
> Setengah iktikad tiada sembahyang
> Puasa dan zakat ia dilarang

Menurut Suryadi, apa yang dimaksud Syaikh Daud dengan mufti yang melarang mengerjakan puasa dan zakat tak lain adalah

---

[429] *Ibid*., hlm. 276. Lihat juga Edwin Wieringa, "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the Syair Mekah dan Madinah"..., hlm. 186.

[430] Edwin Wieringa, "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the Syair Mekah dan Madinah"..., hlm. 186.

[431] Suryadi, "Kitab Manasik Haji Pertama dalam Bahasa Melayu"..., hlm. 297.

para ulama dari kaum ortodoks. Syaikh Daud kini bermukim di Makkah untuk melawan dan menyerang kaum Syattariyah melalui syair-syairnya, meskipun ia tidak lagi berhadapan muka dengan Tuanku Lubuk Ipuh.[432] Ia juga mengkritik sikap kaum ortodoks yang mengaku Islam, tetapi tidak mengerjakan Shalat Jum'at berjamaah:[433]

Sungguhpun satu baginya *firak*
Bukan *ittihad* pada segenap pihak
Wahid-Nya dan kaim (kebakaan) Jum'atan tidak
Mustahillah pula dalam khalayak

Menurut catatan Suryadi, di tahun-tahun ketika Syaikh Daud tinggal di Makkah, gerakan Wahhabisme yang dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahhab sedang marak. Gerakan yang berfokus pada pemurnian (purifikasi) tauhid dan bersifat puritan ini menolak tasawuf, terutama paham *wahdatul wujud* dan Martabat Tujuh. Menurut Suryadi, di Sumatera, gerakan reformasi agama itu sudah dikenal pada akhir abad ke-19 yang dibawa oleh tiga orang haji Minangkabau: Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang. Kini, di Makkah, Syaikh Daud ikut merasakan dan menyaksikan langsung angin pembaruan Wahhabisme yang sedang berhembus kencang.[434] Dalam SMM,

---

[432] *Ibid.*, hlm. 297.
[433] *Ibid.*, hlm. 298.
[434] *Ibid.*, hlm. 298.

Syaikh Daud juga mengabarkan bahwa doktrin mistik Martabat Tujuh telah dilarang di Makkah oleh Wahhabisme:[435]

Martabat Tujuh masa sekarang
Di negeri Makkah sudah dilarang
Berapa kitab sudah dibuang
Ahlinya tiada muftinya jarang

Mufakat ulama di Makkah-Madinah
Demikian lagi Mesir dan Kufah
Martabat Tujuh sekarang tertegah
Menuntut ia akhirnya salah

Meski menolak paham tasawuf *wahdatul wujud* dan Martabat Tujuh, namun Syaikh Daud menyukai tasawuf Imam al-Ghazali. Karena itu, dalam SMM, ia sering memuji Imam al-Ghazali dan kitab-kitabnya, seperti *Ihya' Ulumuddin*, *Bidayah al-Hidayah*, dan *Minhaj al-Abidin*. Dalam syair itu, ia juga merekomendasikan para pelajar Muslim untuk mempelajari karya-karya Imam al-Ghazali tersebut.

Secara umum, selain menunjukkan perlawanan terhadap kaum Syattariyah di Minangkabau, SMM juga memuat panjang-lebar mengenai keindahan dan keistimewaan Kota Makkah dan Madinah, atmosfir intelektual dan tradisi akademik di Makkah, banyak ulama yang masyhur di Makkah, keutamaan

[435] *Ibid*., hlm. 298. Lihat juga Edwin Wieringa, "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the Syair Mekah dan Madinah"..., hlm. 195.

mempelajari ilmu-ilmu Islam, seperti ilmu *mantiq*, *ma'ani*, ilmu alat, ilmu tafsir, ilmu hadits, ilmu tauhid, ilmu suluk (tasawuf), dan lain-lain. Terkait dengan banyaknya syair dalam SMM yang menyenandungkan keutamaan ibadah haji dan keutamaan Makkah dan Madinah maka SMM sering juga disebut sebagai *Syair Rukun Haji* (SRH).[436]

Menurut Wieringa, yang unik dari SMM atau SRH adalah adanya fakta bahwa dokumen syair itu ternyata memiliki tiga sisi yang menarik. *Pertama*, SMM yang ditulis oleh Syaikh Daud sesungguhnya ditujukan untuk sekelompok kecil orang-orang Minangkabau, terutama untuk menunjukkan perlawanan terhadap kaum Syattariyah di kampung Sunur di Pariaman. Karena itu, menurut Wieringa, buku syair itu sesungguhnya bersifat lokal saja untuk pembaca yang terbatas, yaitu konteks Minangkabau, atau paling luas adalah para pembaca yang mengerti bahasa Melayu.[437] Mengapa Syaikh Daud menulis di Makkah? Menurut Wieringa, karena Makkah merupakan tempat yang sangat istimewa bagi Muslim Nusantara pada masa-masa abad ke-18 dan ke-19. Dengan menulis syair di Makkah, Syaikh Daud menunjukkan bahwa ia kini punya otoritas yang lebih tinggi dalam pengetahuan Islam dibanding ketika masih tinggal di Minangkabau. Dengan menggunakan "Makkah", Syaikh Daud juga ingin menunjukkan bahwa ia kini pada posisi superior dan musuh-musuhnya di Minangkabau pada posisi yang inferior. Seperti telah disebut bahwa Makkah sejak lama, bahkan hingga menjelang akhir abad ke-20, dianggap sebagai "pusat

---

[436] Uraian mengenai hal ini dapat dibaca pada Suryadi, "Kitab Manasik Haji Pertama dalam Bahasa Melayu"..., hlm. 290–297.

[437] Edwin Wieringa, "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the Syair Mekah dan Madinah"..., hlm. 202.

intelektual dan spiritual umat Islam." Makkah dianggap tempat yang sangat "sakral, suci, dan murni " bagi umat bukan semata karena tempat berdirinya Ka'bah, Masjidil Haram, dan kelahiran Nabi Muhammad Saw., melainkan karena di situ adalah "pusat kegiatan keilmuan Islam" yang mengarahkan kegiatan ibadah dan keilmuan Islam di seluruh dunia Islam pada saat itu. Apa yang diputuskan atau difatwakan oleh ulama-ulama Makkah akan diikuti oleh umat Islam, termasuk Muslim Nusantara. Dengan menulis di Makkah dan disebarkan ke Minangkabau maka Syaikh Daud berharap bahwa ia akan dianggap memiliki "posisi yang khusus" di kalangan kaum Muslim Minangkabau.[438]

Kedua, pada menjelang akhir abad ke-19, sebuah penerbit di Singapura sedang mencari naskah untuk dijadikan buku panduan haji bagi jamaah haji Nusantara. Penerbit ini kemudian menemukan SMM. Maka, dicetaklah syair ini untuk para jamaah haji Nusantara dan Asia Tenggara yang transit di Singapura. Dan, ternyata buku cetak ini sangat laris atau mengalami sukses besar secara komersial. Sebagaimana majalah-majalah komersial saat ini, dalam buku itu kemudian dimuat iklan-iklan komersial. Adalah sesuatu yang baru saat itu mencetak sebuah naskah menjadi buku komersial.[439]

Saat dicetak oleh penerbit Singapura, naskah itu tampil dengan wajah baru yang komersial dengan *cover* buku yang menarik. Misalnya, di tengah-tengah cover ditulis: "*Inilah syair negeri Makkah dan Madinah yang terlalu indah-indah ceritanya.*" [440] Di atas *cover* buku, juga ditulis: "*Bahwa inilah syair macam baharu peri menyatakan orang yang pergi haj dari negeri bawah*

[438] *Ibid.*, hlm. 192–193.
[439] *Ibid.*, hlm. 198. Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.
[440] *Ibid.*, hlm. 200.

angin sampai negeri atas angin, seperti Jedah dan Makah, dan Madinah, dan lain-lainnya." Lalu, di posisi bawah *cover* buku, juga ditulis: "*Barang siapa hendak mengetahui keelokan Makah-Madinah dan kubur Nabi salla 'llahu 'alayhi wasallam dan kelakuan orang yang pergi haj, bolehlah periksa di dalam syair ini adanya.*" Semua ungkapan dalam *cover* itu tentu saja bukan berasal dari Syaikh Daud, melainkan sebuah iklan dari penerbitnya untuk menarik jamaah haji membelinya.[441]

Menurut Wieringa, dalam *cover* buku itu, ada kata-kata yang ditekankan, yaitu "*terlalu indah-indah ceritanya* " dan "*keelokan Makah Madinah* ". Sekali lagi, bagi Wieringa, kata-kata "*indah*" dan "*elok*" ditekankan penerbit untuk memberi kesan kepada calon pembaca bahwa buku itu sungguh "tidak biasa dan mengagumkan" dan penuh dengan syair-syair indah yang membuat pembaca jatuh hati, dan yang terpenting adalah membuat tambah takjub kepada negeri Makkah dan Madinah. Semua promosi iklan itu tak lain adalah sebuah trik untuk menjual buku itu secara laris.[442] Akhirnya, SMM yang kemudian disebut dengan SRH yang mulanya ditulis Syaikh Daud untuk melawan Martabat Tujuh di Minangkabau kini telah berubah menjadi buku pedoman haji yang komersial.

Menurut Wieringa, proses komersialisasi sebuah buku adalah hal yang biasa dan sesuatu yang wajar, bukan sesuatu yang buruk dan jahat. Hal-hal yang bersifat spiritual dalam beberapa hal juga terkait dengan motif ekonomi atau politik. Hubungan yang sakral dengan yang profan biasa terjadi, dan bukan sesuatu yang harus dipandang secara negatif.[443] Sekali lagi, dari sisi

[441] *Ibid.*, hlm. 201. Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.
[442] *Ibid.*, hlm. Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.
[443] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.

tujuan penulisan, setelah dicetak dengan *cover* yang menarik, teks SMM yang mulanya ditujukan untuk orang-orang kampung yang terbatas di Minangkabau, kini dicetak dengan wajah baru dan dengan tujuan baru, yaitu sebagai buku pedoman ibadah haji. Menurut Wieringa, jika dilihat dari satu sisi, misalnya dari sisi keilmuan, reduksi teks SMM menjadi buku pedoman haji membuat naskah itu tidak menarik lagi bagi para peneliti. Namun, jika dilihat dari sisi lain yang "lebih segar", pencetakan naskah itu membuat sang naskah menjadi populer dan dalam banyak hal memberi manfaat pengetahuan bagi jamaah haji yang tidak memiliki pengetahuan apa pun tentang seluk-beluk negeri Makkah dan Madinah.[444]

Ketiga, dengan dicetaknya SMM sebagai satu peristiwa yang baru, maka saat itu percetakan dianggap modern dan baru, meskipun idea atau gagasan yang dicetak adalah sesuatu yang lama. Wieringa menyetujui pandangan yang menyatakan bahwa teknik baru atau teknologi baru membawa pembaruan: pemikiran baru dan perubahan. Namun, menurut Wieringa, seseorang harus memahami bahwa untuk "memulai sesuatu yang baru, diperlukan sesuatu yang lama." Pada *fase pertama* percetakan sebagai teknologi baru sesungguhnya mencetak gagasan atau tulisan lama. Ide yang dicetak sesungguhnya ide lama, meskipun dengan teknologi baru. Selalu ada proses yang gradual dari tradisi lama ke model baru. Tidak ada hal baru yang—secara revolusioner—langsung memutus tradisi lama. Pada *fase kedua* dan seterusnya, barulah percetakan atau penerbit mempublikasikan ide-ide baru, meskipun sering kali penerbit

[444] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.

tetap menerbitkan gagasan lama, namun dengan kemasan baru.[445] Menurut Wieringa, kajian ilmiah atau penelitian terhadap teks SMM belum dilakukan oleh sarjana mana pun. Ia adalah sarjana pertama yang meneliti SMM. Ketika meneliti teks syair itu, Wieringa cukup terkejut karena menemukan banyak hal yang menarik.[446]

Setelah Wieringa mempublikasikan tulisannya tentang SMM pada 2002 di Leiden, tiga tahun kemudian Suryadi menulis tentang SMM dalam bahasa Indonesia berjudul "Kitab Manasik Haji Pertama dalam Bahasa Melayu". Artikel Suryadi itu ditulis dalam rangka persembahan 70 tahun Taufik Abdullah. Suryadi adalah sarjana Indonesia yang menjadi dosen dan peneliti di Universitas Leiden, dan menurut pengakuan Wieringa, ia dan Suryadi pernah mengajar bersama untuk mahasiswa S-1 dan S-2 di Universitas Leiden. Setelah membaca tulisan Suryadi itu, Wieringa mengungkapkan bahwa ia dalam beberapa hal mengapresiasi tulisan itu, namun dalam hal-hal lain ia tidak setuju dengan beberapa ungkapan Suryadi.[447] Pada halaman 281, misalnya, Suryadi menulis:[448]

> Kesimpulan Wieringa: penerbit-penerbit di Singapura dengan sengaja mengomersilkan SRH (*Syair Rukun Haji*) dengan mencetaknya berulang kali, mengiklankannya, dan memasarkannya—semata-mata untuk mendapatkan keuntungan (*profit*) dan memanfaatkan situasi strategis

---

[445] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013. Lihat juga Edwin Wieringa, "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the Syair Mekah dan Madinah"..., hlm. 202–204.

[446] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.

[447] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.

[448] Suryadi, "Kitab Manasik Haji Pertama dalam Bahasa Melayu"..., hlm. 281–282.

Singapura sebagai salah satu pelabuhan embarkasi haji yang terpenting di Nusantara waktu itu.

Menurut Wieringa, sungguh tidak benar jika ia menyimpulkan percetakan SMM itu "semata-mata untuk mendapatkan profit." Ia hanya menulis bahwa buku SMM kini *highly commercial manner in which the publication is presented.*[449] Menurut Wieringa, ia hanya mendeskripsikan adanya "wajah lama" dan "wajah baru" atau "orientasi lama" dan "orientasi baru" pada SMM hingga menjadi buku komersial. Sekali lagi, bagi Wieringa, komersialisasi aspek agama adalah hal yang biasa dan normal, dapat terjadi di mana saja, dan bukan sesuatu yang negatif. Tetapi, bagi Wieringa, tulisan Suryadi itu seperti "menghakimi" dirinya sebagai sarjana Barat yang seolah-olah berpandangan negatif terhadap proses komersialisasi teks SMM. Wieringa merasa tidak "nyaman" dengan ungkapan Suryadi yang menyebut Wieringa sebagai "orang asing" yang menuduh penerbit di Singapura hanya mencari untung.[450]

Hal lain—menurut Wieringa—dari artikel Suryadi yang tidak tepat ketika mengomentari tulisan Wieringa adalah bahwa Suryadi memiliki kesimpulan pertama-tama adanya tradisi (penulisan) naskah, lalu setelah itu ada teknologi percetakan. Yang pertama bersifat tradisional, sedangkan yang kedua adalah modern. Menurut Wieringa, tidak ada perubahan yang drastis atau radikal dari yang tradisional langsung menjadi modern. Perubahan itu bersifat gradual dan pelan-pelan. Bagi

[449] Edwin Wieringa, "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the Syair Mekah dan Madinah"..., hlm. 200. Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.

[450] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.

Wieringa, adanya teknologi cetak tidak langsung identik dengan kemodernan atau semua dianggap modern secara penuh sebab sering kali yang dipublikasikan oleh teknologi cetak adalah gagasan, pikiran, atau tradisi lama. Adanya yang baru tidak serta-merta memutus kontinuitas dari yang lama. Proses perubahan secara gradual itu terjadi dalam banyak aspek pada kehidupan ini. Menurut Wieringa, Suryadi telah melakukan simplifikasi terhadap tulisan Wieringa yang kompleks, dan karena itu Suryadi memiliki kesimpulan yang keliru. Secara personal, menurut Wieringa, ia kurang nyaman dikategorikan oleh Suryadi sebagai "orang asing" atau "orang Barat" yang seolah-olah tidak mengerti apa-apa tentang tradisi luhur Nusantara. Padahal, Wieringa menganggap Suryadi sebagai seorang "teman" dan kini teman itu menganggapnya sebagai "orang asing".[451]

Salah satu ulasan yang sering dikemukakan Wieringa adalah posisi Makkah yang istimewa bagi Muslim Nusantara. Dalam tulisannya tentang *Syair Makkah dan Madinah*, Wieringa juga telah mengulas soal itu. Memang, dalam catatan Azyumardi Azra, sejak abad ke-17, Makkah dan Madinah atau biasa disebut *Haramain asy-Syarifayn* (Dua Tanah Suci) memiliki posisi khusus bagi kaum Muslim Nusantara yang dalam jumlah cukup besar menunaikan ibadah haji pada abad itu. Menurut Azyumardi, terdapat dua alasan pokok mengapa Haramain memiliki posisi yang sangat khusus dan sangat tinggi bagi Muslim Nusantara sejak abad ke-17. *Pertama*, kombinasi antara keutamaan-keutamaan Makkah dan Madinah dan ajaran al-Qur'an dan hadits untuk menuntut ilmu akhirnya memberi posisi khusus atas nilai ilmu atau pengetahuan yang diperoleh di Haramain. Ilmu yang

[451] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 7 Maret 2013.

diperoleh di Haramain dipandang lebih tinggi nilainya dibanding ilmu yang diperoleh di pusat-pusat keilmuan lain. Bagi banyak Muslim, khususnya Muslim Nusantara, ulama jebolan Haramain dipandang lebih dihormati daripada mereka yang memperoleh pendidikan di tempat lain di mana pun. *Kedua*, pada musim haji, terjadi pertemuan terbesar kaum Muslim dari seluruh dunia di kedua kota suci itu. Haramain adalah pusat intelektual dunia Muslim: ulama, sufi, filsuf, penyair, pengusaha, dan sejarawan Muslim bertemu dan saling menukar informasi. Inilah salah satu sebab, menurut Azyumardi Azra, mengapa ulama dan penuntut ilmu yang mengajar dan belajar di Makkah dan Madinah memiliki pandangan keagamaan lebih kosmopolitan dibandingkan mereka yang berada di kota-kota Muslim lain.[452]

Dalam sebuah artikel menarik lainnya berjudul "Mecca Has Spoken, Case Closed: Muhammad Hasan B. Kasim's 1913 Meccan Poem Of Advice On Sarekat Islam", Wieringa kembali mengungkap posisi khusus Makkah bagi Muslim Nusantara pada dasawarsa pertama abad ke-20. Artikel itu mengulas kemunculan Sarekat Islam (SI) di Jawa pada tahun 1910-an dan surat-surat yang dikirim dari Muslim Jawa ke Makkah meminta fatwa bagaimana seharusnya kaum Muslim menyikapi kemunculan SI tersebut. Adalah Muhammad Hasan bin Kasim, seorang Muslim asal Lengkong, Tangerang (Banten), yang tinggal di Makkah pada 1913–1914 untuk berhaji dan menuntut ilmu, mengaku mendapat banyak surat dari kaum Muslim tanah Jawa yang bertanya kepadanya, apakah SI adalah organisasi yang "benar" atau "Islami" sehingga layak diikuti atau tidak? Sebab, banyak penghulu agama di Jawa yang menyatakan bahwa organisasi SI

[452] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 51–52.

"tidak Islami", program-programnya bersifat Jahiliah, dan karena itu pastilah dilarang oleh Nabi Muhammad Saw.[453]

Menurut Wieringa, para penanya dari Jawa itu sebenarnya adalah orang-orang yang meminta fatwa (*mustafti*) kepada Muhammad Hasan bin Kasim soal status SI dan kebolehan menjadi anggota SI. Meminta fatwa ke Makkah atau kepada ulama-ulama Makkah sejak abad ke-17, bahkan hingga pertengahan abad ke-20, adalah hal yang sering dilakukan kaum Muslim Indonesia jika menemukan permasalahan keagamaan yang cukup rumit. Sekali lagi, hal itu terjadi karena Makkah dianggap sebagai "pusat" atau "poros" spiritual dan intelektual Islam. Dalam kasus Muhammad Hasan bin Kasim, karena ia merasa sebagai pelajar di Makkah dan bukan ulama yang memiliki otoritas keislaman, maka ia belum bisa menjadi mufti, dan karena itu ia tidak berani mengeluarkan fatwa kepada para respondennya. Lalu, apa yang ia lakukan? *Pertama*, ia mencari tahu dan mengumpulkan informasi tentang SI dari jamaah haji Nusantara yang bertemu di Makkah. *Kedua*, informasi yang ia terima ia konsultasikan dengan guru-gurunya yang bersama-sama tinggal di Makkah yang juga berasal dari Banten, seperti Raden Muhammad Mukhtar Atarid, Hasan Sjadzali, Tubagus Muhammad Sjadzali, Ahmad Jaha al-Bantani, dan Ahmad Marzuki Tanara al-Bantani, serta beberapa ulama Makkah yang dianggap otoritatif—yang ia tidak sebutkan namanya.

Dari hasil informasi, diskusi, dan konsultasi, Muhammad Hasan bin Kasim meyakini bahwa SI sesuai dengan ajaran, syariat, dan perjuangan Islam. Ia dan sang guru, Raden

---

[453] Edwin Wieringa, "Mecca Has Spoken, Case Closed: Muhammad Hasan B. Kasim's 1913 Meccan Poem Of Advice On Sarekat Islam" dalam K. D. Hulster & J. Van Steenbergen [Ed.], *Continuity and Change In The Realms Of Islam* (Leuven: Peeters, 2008), hlm. 637.

Muhammad Mukhtar, kemudian bergabung menjadi anggota SI di Makkah. Mereka berdua dilantik menjadi anggota oleh Raden Anom Abdul Malik, seorang Komisaris SI Cabang Cianjur, Jawa Barat, yang sedang berada di Makkah.[454] Muhammad Hasan bin Kasim kemudian menulis sebuah buku tipis berisi syair-syair tentang kemuliaan organisasi SI dan anjuran kepada kaum Muslim Nusantara untuk menjadi anggotanya. Buku itu diberi judul dengan bahasa Arab, yakni *Nasihat al-Arham li al-Dukhul fi Amr Syarikat Islam*. Padahal, isinya adalah syair-syair berbahasa Melayu. Syair itu kemudian dikenal dengan sebutan *Syair Nasihat Syarikat Islam* (SHSI).[455] Di antara dukungan syair-syair Muhammad Hasan bin Kasim terhadap SI berbunyi:

Telah datang khabar ke negeri Makkah berhamburan
Syarikat Islam punya aturan
Dari negeri Betawi Bogor sekalian
Kuliling negeri Hindia Nederlan
Ulama Makkah dan awam sekalian
Suka cinta hati senang pikiran
Sebab dengar di negeri Jawi bagus aturan
Perkara agama banyak menyebut Pangeran
Allah taala beri hidayat dan pertolongan
Akan sekalian orang Jawi kemenangan[456]

[454] *Ibid.*, hlm. 637.
[455] *Ibid.*, hlm. 636–637.
[456] *Ibid.*, hlm. 646.

Ketahui olehmu sekalian ikhwan
Bagusnya Syarikat Islam punya aturan
Dia menyuruh sembahyang jumat kumpulan
Sekalian perintah yang wajib kemestian[457]

Itulah aturan yang tersebut sekalian
Kelewat bagus menurut hukum al-Qur'an
Sekalian ulama Makkah memuji ini aturan
Dan syukur akan Allah taala punya kurniaan[458]

Mudah-mudahan Allah taala berikan sekalian
Orang Jawi dan orang Tangerang
Akan Syarikat Islam punya aturan
Supaya dapat rahmat ridha Pangeran[459]

Sekalian orang negeri Makkah puji sekali
Aturan Syarikat Islam di Betawi
Mudah-mudahan Allah taala memberi
Aturan syarikat sekalian negeri[460]

Keyakinan Muhammad Hasan bin Kasim semakin kuat ketika ia mengetahui bahwa Habib Utsman (alias Sayid Utsman), seorang ulama Betawi yang sangat berpengaruh pada masa

[457] *Ibid.*, hlm. 646.
[458] *Ibid.*, hlm. 647.
[459] *Ibid.*, hlm. 648.
[460] *Ibid.*, hlm. 648.

kolonial, juga memuji SI sebagai organisasi Islam yang "mulia dan benar". Syair-syair Muhammad Hasan bin Kasim juga menunjukkan bahwa termasuk ke dalam keanggotaan SI adalah ulama-ulama tradisional penganut *Ahlussunnah wal Jamaah*:

Apalagi ini aturan sudah mufakat
Sekalian ulama ahlussunnah wal jamaat
Apalagi sudah mufakat dengan Habib Utsman
Bintang Betawi di ini zaman
Mesti kita ikut diah punya aturan
Jangan sekali dari diah bersalahan
Ialah kita punya imam perikutan
Ialah bintang agama yang menerangkan jalan
Ialah sayidul ulama di negeri Betawi
Yang menerangkan agama di negeri Jawi[461]

Menurut Wieringa, yang menarik dari kasus SHSI adalah Muslim Jawa yang meminta fatwa ke Makkah, tetapi Makkah harus mencari informasi dari orang-orang Jawa juga yang tiba di Makkah. Seolah-olah Makkah mengetahui segala-galanya. Meski demikian, poin yang penting tetap pada posisi istimewa Makkah, yaitu apa pun pandangan keagamaan yang difatwakan dari Makkah, akan memiliki pengaruh yang cukup signifikan bagi pola pikir dan sikap keagamaan Muslim Nusantara. Menurut Wieringa lebih lanjut, dokumen SHSI juga memberi informasi yang sangat penting, yakni adanya keanggotaan, peran, dan

[461] *Ibid.*, hlm. 650.

dukungan kaum santri dan ulama tradisional yang sangat antusias dalam menyokong gerakan SI. Dalam sejarah resmi, SI selalu menyebutkan tiga kelompok anggotanya yang aktif, yaitu kaum nasionalis, sosialis, dan Muslim modernis. Hampir tidak pernah diungkap peran kaum santri dan ulama tradisional di dalam SI. Dokumen SHSI ternyata menguak peran penting dan dukungan kaum santri tradisional terhadap roda organisasi SI pada masa awal kemunculannya. Pada masa awal itu, SI adalah magnet bagi semua kelompok Islam untuk bergabung, termasuk kaum kolot (tradisionalis). Namun, pada perkembangannya SI mengalami perpecahan internal.[462]

E. "Makna Adiluhung" Kebudayaan Nusantara

Seperti telah disinggung, karena tertarik dengan pola pikir orang Indonesia, Wieringa memfokuskan risetnya pada pemikiran dan budaya orang-orang Indonesia. Dalam imaji Wieringa, apa yang disebut Indonesia tidak terbatas pada "Republik Indonesia", tetapi lebih dari itu, yakni semua orang yang berbicara dalam bahasa Melayu. Jadi, bagi Wieringa, Indonesia adalah entitas dan identitas yang sangat luas, yang memiliki kesamaan atau kemiripan budaya dan bahasa, dalam hal ini bahasa Melayu. Pandangan Wieringa ini merupakan pandangan khas para sarjana Barat yang melihat Timur atau Asia dalam sebuah kerangka kesamaan-kesamaan budaya dan bahasa, bukan dari batasan-batasan teritorial sebuah negara. Namun, secara spesifik, Wieringa lebih tertarik kepada kebudayaan orang-orang Jawa. "Saya tertarik dengan budaya Melayu dan Jawa.

[462] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 10 April 2013.

Jika harus memilih, saya lebih cenderung kepada kebudayaan Jawa,"[463] demikian ia menegaskan. Dan, memang terbukti ia banyak menulis tentang kebudayaan Jawa.

Menurut Wieringa, yang menarik dari budaya Jawa adalah soal mitos, legenda, atau dongeng. Istilah-istilah seperti *myth*, *legend*, atau *folklore* adalah istilah baru yang dipinjam dari Barat. Namun, biasanya sudah ada konotasi "negatif" atau "pejoratif" di dalam istilah-istilah itu. Orang-orang Barat yang menekuni dunia sastra akan memandang dongeng, cerita, atau legenda dalam sebuah karya sastra sebagai karya fiksi atau karya sastra *an sich* yang belum tentu faktual atau belum tentu mengandung kebenaran historis. Menurut Wieringa, karya-karya sastra dalam kebudayaan Jawa tidak seperti itu. Terdapat perbedaan yang cukup jelas dan signifikan antara pandangan orang-orang Barat tentang legenda dengan orang-orang Jawa yang menghayatinya. Apakah orang-orang Jawa dahulu menganggap cerita-cerita atau dongeng hanya sekadar legenda atau mitos? Menurut Wieringa, sama sekali tidak! Bagi kebanyakan orang Jawa, semua cerita yang dianggap mitos atau legenda oleh generasi masa kini sesungguhnya memiliki makna yang adiluhung (luhur), setidaknya dalam struktur kebudayaan Jawa.[464]

Suwardi Endraswara, seorang sarjana ahli agama dan kebudayaan Jawa, menegaskan bahwa agama orang Jawa terdiri atas dua hal pokok: wawasan spiritual dan praktik keagamaan. *Pertama*, orang Jawa sangat mempercayai yang transenden atau yang spiritual. Bagi orang Jawa, apa yang disebut "transenden" atau "spiritual" berarti ada kekuatan super di atas manusia.

[463] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 17 April 2013.
[464] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 17 April 2013.

Kekuatan itu lebih dipahami sebagai yang halus, yang gaib, yang sulit dijamah sekaligus bersifat sublim (luhur) dan subjektif.[465] Terkait dengan yang spiritual itu adalah konsep *klenik* dan mitos. Dua istilah ini sangat dekat dengan budaya dan agama Jawa. *Klenik* dan Klenikologi atau ilmu tentang *perklenikan* sangat mewarnai kehidupan orang Jawa umumnya. Menurut Endraswara, kata "*klenik*" selalu dimaknai negatif oleh banyak orang. Padahal, dalam Klenikologi, *klenik* tidak selalu bermakna negatif dan buruk. Klenikologi adalah ilmu yang mengupas hal ihwal bagaimana orang Jawa menjalani hidup yang kompleks dan menjalankan *klenik*. Menurut Endraswara, justru atas dasar *klenik*, agama Jawa menjadi berkembang dan lebih dikenal.[466]

Hal lain yang terkait dengan *klenik* adalah mitos. Bagi Endraswara, agama Jawa selalu berkelindan erat dengan mitos. Agama lalu "berteman dekat" dengan mitologi. Mitos Merapi, Nyi Roro Kidul, Gunung Lanang, Candi Sukuh, dan lain-lain adalah fenomena agama orang Jawa. Bagi orang Jawa, mitos dan *klenik* memiliki "makna khusus" untuk menjelaskan dunia. Sayangnya, menurut Endraswara, hal-hal yang dianggap adikodrati, luhur, dan spiritual ini sering dipakai oleh pihak-pihak tertentu untuk merendahkan hakikat agama orang Jawa dan menganggapnya bahwa hal itu hanyalah sebuah "kepercayaan" dan bukan agama.[467]

Kedua, bagi orang Jawa, agama adalah tindakan, praktik, *lelaku*, atau *ngelakoni*. Praktik-praktik keagamaan orang Jawa, seperti memuja atau mendoakan arwah leluhur, menunjukkan bahwa tradisi religius orang Jawa telah berumur tua dan

---

[465] Suwardi Endraswara, *Agama Jawa: Menyusuri Jejak Spiritualitas Jawa* (Yogyakarta: Lembu Jawa, 2012), hlm. 26.

[466] *Ibid*., hlm. 23.

[467] *Ibid*., hlm. 26.

mencitrakan peradaban tersendiri bagi Jawa, yakni peradaban Jawa yang telah berakar sangat lama.[468]

Dengan wawasan agama dan kepercayaan orang Jawa seperti dijelaskan Endraswara, dalam beberapa kesempatan, Wieringa mengungkapkan rasa keprihatinannya terhadap orang-orang Indonesia dan Jawa saat ini yang mengabaikan makna-makna adiluhung dalam kebudayaan Jawa sehingga tidak ada usaha-usaha serius untuk melestarikannya. Misalnya, saat ini sudah sangat jarang koran berbahasa Jawa, dan bahkan tidak ada sama sekali koran atau majalah yang menggunakan bahasa Jawa Kuno (*hono-coroko*). Wieringa bercerita bahwa pada tahun 2012, ia menjadi narasumber untuk sebuah konferensi internasional yang diadakan oleh Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta. Dalam konferensi itu, ada seorang sejarawan Jawa menceritakan tentang Sultan Agung, lalu ia mengutip sebuah babad yang menceritakan bahwa Sultan Agung setiap hari Jum'at selalu melaksanakan Shalat Jum'at di Makkah dan kembali ke Jawa pada sore harinya. Bagaimana reaksi orang-orang Indonesia yang hadir? Semuanya tertawa terbahak-bahak, merasa bahwa cerita itu lucu sekali; bagaimana mungkin hal itu dapat terjadi. Wieringa menangkap kesan yang kuat bahwa tidak sedikit orang Indonesia yang hadir menganggap cerita itu hanyalah sebuah dongeng atau legenda yang tidak faktual. Wieringa merasa prihatin: mengapa orang Indonesia tidak dapat menangkap "pesan penting" dalam cerita itu, yakni bahwa Sultan Agung adalah orang yang taat kepada agama; ia adalah raja Muslim yang shalih. Cerita tentang Shalat Jum'at di Makkah hanyalah semacam ilustrasi yang ingin menekankan betapa penting agama Islam di dalam kehidupan

[468] *Ibid.*, hlm. 30.

Sultan Agung. Karena itu, cerita itu memiliki pesan penting yang tidak perlu ditertawakan sebab menertawakan sama saja dengan "merendahkan", bahkan "menghina", budaya adiluhung Jawa.[469] Bukankah seorang raja dalam tradisi Jawa juga bergelar *sayidin panatagama* (penghulu yang mengurus agama) dan juga dianggap sebagai *dzillullah* atau bayangan Tuhan atau wakil Tuhan di bumi? Hal itu berarti seorang raja menganggap agama dan spiritualitas sangat penting dalam tata kehidupan pribadinya dan bangsanya.

Menurut Wieringa, sebagai sarjana dari luar Indonesia, ia tidak memiliki kapasitas untuk menilai benar atau salah sebuah cerita, dan memang ia tidak memiliki kemampuan untuk membuat penilaian atau penghakiman. Namun, ia ingin menekankan bahwa seorang sarjana atau siapa pun harus membaca teks sesuai dengan kebudayaan yang melahirkannya, dan tidak memakai ukuran dari kebudayaan lain. Tidak tepat bagi orang Barat untuk menilai bahwa cerita atau dongeng dalam kebudayaan Jawa hanyalah dongeng kosong *alias* bohong belaka. Begitu pula, tidak pantas bagi orang Jawa untuk menilai bahwa kebudayaan Barat sangat miskin dengan nilai-nilai spiritual. Tiap-tiap kebudayaan memiliki nilai (*value*) dan makna (*meaning*) yang "khas dan unik" yang tidak dapat semata-mata diukur oleh kebudayaan lain yang memiliki pandangan dunianya (*world view*) sendiri.[470]

F. Penutup

Edwin Wieringa menulis banyak aspek tentang alam pikiran orang-orang Nusantara pada masa lalu dan fenomena Muslim

---

[469] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 17 April 2013.
[470] Wawancara dengan Wieringa, Köln, Jerman, 17 April 2013.

Indonesia masa kini. Misalnya, ia menulis sebuah artikel yang sangat menarik tentang komik *manga* Islam di Indonesia dan Malaysia[471] yang menjelaskan pandangan keislaman para penulis komik modern yang dapat dianggap merepresentasikan model keislaman Muslim perkotaan Indonesia (yang cenderung ideologis). Tulisan yang sama menariknya adalah tentang fenomena komersialisasi *mushaf* kuno al-Qur'an di Indonesia.[472] Wieringa meriset sebuah *mushaf* yang dianggap kuno dan karena itu bernilai komersial yang tinggi di pasaran internasional, padahal *mushaf* itu ternyata *mushaf* biasa (bukan *mushaf* kuno) yang ditulis seorang santri biasa di sebuah pesantren. Bagi Wieringa, berbagai aspek mengenai alam pikiran Muslim Nusantara dan Muslim Indonesia masa kini sesungguhnya selalu bersifat eksotik, dalam pengertian "istimewa", "unik", dan "menarik", dan karenanya selalu menarik minatnya untuk meneliti banyak hal mengenai Muslim Nusantara. Eksotisme kebudayaan Muslim Indonesia juga menunjukkan sebuah peradaban tinggi yang harus diapresiasi oleh kaum Muslim Indonesia sendiri. Puluhan tulisan Wieringa yang mengeksplorasi kebudayaan Islam di negeri ini menunjukkan bahwa ia memiliki kontribusi yang luar biasa bagi pengembangan studi dan budaya Islam Nusantara.

---

[471] Tulisan itu berjudul "Islamic Manga in Indonesia and Malaysia" bertitimangsa 2013. Belum dipublikasikan, tetapi telah dipresentasikan pada konferensi internasional di Universitas Metropolitan Praha, Republik Ceko (November 2013) dan seminar nasional di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (April 2014).

[472] Tulisan itu berjudul "The Idea Of An Old Qur'an Manuscript: On The Commercialization of The Indonesian Islamic Heritage". Tulisan itu dipublikasikan oleh *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 3, No. 1/Juni 2014. Jurnal itu milik Pusat Penelitian dan Pengembangan Budaya dan Literatur Keagamaan Kementerian Agama RI.

G. Referensi

Azra, Azyumardi. 2004. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.

Boschung, Dietrich & Corinna Wessels-Mevissen [Ed.]. 2012. *Figurations Of Time In Asia*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Dagun, Save M. 1997. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nasional.

Endraswara, Suwardi. 2012. *Agama Jawa: Menyusuri Jejak Spiritualitas Jawa*. Yogyakarta: Lembu Jawa.

Hulster, K. D. & J. Van Steenbergen [Ed.]. 2008. *Continuity and Change In The Realms Of Islam*. Leuven: Peeters.

Lapian, A. B., dkk. [Ed.]. 2005. *Sejarah dan Dialog Peradaban: Persembahan 70 Tahun Prof. Dr. Taufik Abdullah*. Jakarta: LIPI.

Nasional, Departemen Pendidikan. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Wieringa, Edwin. 2002. *Die Welt des Islams*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

------------. 2014. “Islamic Manga in Indonesia and Malaysia”. Makalah Seminar Nasional Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, April. [Tidak Diterbitkan].

------------. 2014. “The Idea Of An Old Qur’an Manuscript: On The Commercialization of The Indonesian Islamic Heritage”. *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 3, No. 1/Juni.

"Ki Ageng Sela". Id.wikipedia.org. Diakses pada 2 Juli 2015.

"Masjid Agung Demak". Id.wikipedia.org. Diakses pada 2 Juli 2015.

"Raden Fatah". Id.wikipedia.org. Diakses pada 2 Juli 2015.

"Serat Centini". Id. wikipedia.org. Diakses pada 2 Juli 2015.

Wawancara

Wawancara dengan Edwin Wieringa di Köln, Jerman, 12 November 2012.

Wawancara dengan Edwin Wieringa di Köln, Jerman, 24 Desember 2012.

Wawancara dengan Edwin Wieringa di Leiden, Belanda, 12 November 2012.

Wawancara dengan Edwin Wieringa di Köln, Jerman, 10 Februari 2013.

Wawancara dengan Edwin Wieringa di Köln, Jerman, 7 Maret 2013.

Wawancara dengan Edwin Wieringa di Köln, Jerman, 10 April 2013.

Wawancara dengan Edwin Wieringa di Köln, Jerman, 17 April 2013.

BAB 4
SAID MEMBELA TIMUR, IBNU WARRAQ MEMBELA BARAT: PERDEBATAN EPISTEMOLOGIS MENGENAI TIMUR DAN BARAT

A. Pendahuluan

Mendengar nama Edward Said membuat kita membayangkan "imortalitas" *Orientalism*.[473] Keduanya seperti tak terpisahkan. Said bukan semata penulis dan intelektual Amerika asal Palestina, tetapi ia sudah menjadi raksasa, bahkan ideologi. Said, melalui *Orientalism*, telah menjadi (mazhab) Saidisme. *Orientalism* Said mirip dengan *Religion of Java*-nya Geertz. Dipuja banyak orang, lalu menjadi patung yang kokoh. Meskipun dikritik, dihajar, ditelanjangi, dan *dibedol* anatomi kelemahan bagian-per-bagian dari isi patung emas itu oleh banyak sarjana sesudahnya, namun patung itu seolah tetap agung. Salah satu magnet *Orientalism* ketika terbit pertama kali di planet bumi ini, sebagian warga

[473] Orientalisme, terutama dilekatkan pada Edward Said, menjadi subjek atau mata kuliah wajib di hampir semua Fakultas Ushuluddin di UIN, IAIN, dan STAIN seluruh Indonesia.

dunia seolah baru sadar bahwa Barat jahat dalam memperlakukan Timur, bukan hanya orang-orangnya, tetapi struktur kekuasaan, budaya, *episteme* dunia akademiknya, dan seterusnya dan seterusnya.

Bagi Said, *Orientalism* seolah representasi keseluruhan dirinya, mewakili jiwa raganya sebagai manusia Timur sekaligus Barat. Bagi Said, orientalisme bukan semata pikiran dan mental orang-orang Barat yang memandang dunia Timur dalam tiga hal penting: (1) sebagai kajian akademik; (2) sebagai model pemikiran (*mode of thought*) yang didasarkan atas distingsi epistemologis dan ontologis yang sengaja dibuat antara Timur dan Barat; dan, (3) sebagai jenis pengetahuan Barat yang bertujuan mendominasi, merestrukturisasi, dan mendatangkan kekuasaan atas Timur. Bukan sekadar itu! Bagi Said, orientalisme juga memori personal, potret diri dan bangsanya yang pernah dijajah Inggris, lalu setelah dewasa ia ditakdirkan "dikutuk" menjadi orang Palestina yang hidup di dunia Barat, di mana ia dijadikan tawanan oleh ideologi-ideologi yang tidak "mengizinkannya" mempelajari orientalisme. Tetapi, berbekal pendidikan formal dalam bidang sastra dengan segala seluk-beluknya, sikap kritisnya terus berkembang hingga ia berhasil "menginventarisasi jejak-jejak" seluruh kebudayaan yang bertarung dalam dirinya. Istilah "inventaris" (*inventory*) ia pinjam dari filsuf politik Italia, Antonio Gramsci. Akhirnya, bagi Said, orientalisme tidak hanya "kesadaran kritis" yang menggunakan instrumen-instrumen penelitian historis, humanistik, dan kultural yang dilakukannya tentang Barat yang "memproduksi" Timur, tetapi orientalisme juga adalah *self-criticism*, kesadaran kritis tentang diri-sendiri: mengapa kita inferior dan dibuat inferior? Mengapa mereka berhasil mengatur dan mendefinisikan kita? Mengapa mereka

membuat kita menjadi objek tentang diri kita sendiri, padahal bukankah kita subjek? Tetapi, benarkah Barat adalah sosok antagonis untuk dunia Timur? Benarkah keseluruhan usaha-usaha Barat untuk memahami Timur semata demi kekuasaan dan kolonialisasi? Benarkah Barat itu "imperialis, rasis, dan jahat"? Benarkah apa yang diimajinasikan Said tentang "Barat" itu monolitik?

B. Mengenal Sekilas Ibnu Warraq

Kini, muncul penantang Said yang sama-sama dari Timur, Ibnu Warraq, melalui karyanya, *Defending The West: A Critique Of Edward Said's Orientalism*. Ibnu Warraq adalah penulis dan intelektual yang cukup "gila dan sadis" dalam sikap kritis dan keseriusannya dalam menelanjangi paragraf demi paragraf objek yang dikajinya. Seperti halnya Said yang mungkin "dendam" dengan Barat, Ibnu Warraq juga "sebal" dan "muak" dengan keluarga besar dan komunitasnya yang Muslim di Pakistan (tempat ia tumbuh remaja), yang ia anggap sering bertentangan dengan kemanusiaan dan ilmu pengetahuan lantaran Muslim Pakistan yang ia saksikan sering bertikai dan bertengkar karena alasan dan problem-problem agama. Ia menemukan "hidup" di Barat. Karena "kecewa berat" dengan perilaku Muslim yang ia saksikan, ia keluar dari Islam alias murtad. Beberapa karyanya yang sangat kritis antara lain *Why I 'am not a Muslim?*, *Leaving Islam: Apostates Speak Out*, *The Quest for the Historical Muhammad*, dan *What The Koran Really Says: Language, Text, and Commentary* yang oleh para sarjana dan kritikus Barat dipuji-puji sebagai seorang "anak manusia yang jujur dengan hati nuraninya dan setia kepada kebebasan intelektualitasnya."

Siapakah Ibnu Warraq? Ia lahir di Rajkot, Gujarat, India, pada 1946, yang saat itu di bawah kekuasaan Inggris. Keluarga besarnya berasal dari komunitas tradisional Kutchi Muslim. Pada tahun 1947, keluarga Ibnu Warraq migrasi ke Pakistan. Ketika masih bayi, ibunya meninggal. Ia dirawat oleh nenek dan ayahnya. Di Pakistan inilah Ibnu Warraq tumbuh menjadi remaja dengan atmosfer keislaman yang kental. Ia belajar al-Qur'an dan studi-studi Islam tradisional dengan harapan akan menjadi Muslim yang taat. Pada masa umur sekolah menengah, ayahnya mengirim Ibnu Warraq ke Inggris untuk menghindari keinginan neneknya yang memaksa Ibnu Warraq belajar agama di madrasah dengan model pemahaman keagamaan yang konservatif dan eksklusif. Pada umur 14 tahun, di Inggris, ayahnya wafat. Ibnu Warraq pun menjadi yatim-piatu. Pada umur 19, setamat dari SMA, Ibnu Warraq pindah ke Skotlandia untuk belajar di Universitas Edinburgh, tempat ia belajar filsafat dan studi Arab dari Montgomery Watt, seorang Guru Besar studi Arab dan *Islamic studies* di Universitas Edinburg, Skotlandia.[474]

Setelah lulus dari Universitas Edinburgh, Ibnu Warraq kemudian menjadi guru SD di London selama lima tahun. Pada 1982, ia dan istrinya pindah ke Prancis, membuka usaha restoran. Selama masa kerja itu, Ibnu Warraq pernah juga bekerja sebagai kurir pada perusahaan/agen perjalanan (*travel agent*).[475] Ibnu Warraq sebenarnya adalah nama pena dari nama sebenarnya yang hingga saat ini tak ada yang tahu, kecuali orang-orang terdekatnya. Dalam sebuah wawancara, ketika ditanya mengapa ia selalu memakai nama samaran (Ibnu Warraq) dan menyembunyikan identitas aslinya, Ibnu Warraq menjawab

[474] "Ibn Warraq", https://en.Wikipedia.org. Diakses pada 5 Agustus 2019.
[475] *Ibid*.

bahwa ia termasuk dalam daftar buronan untuk dibunuh. Ia ingin keluarga besarnya di Pakistan atau di mana pun tidak ada yang tahu jika dialah penulis buku-buku yang sangat kritis terhadap Islam. Menurutnya, ia menjadi target pembunuhan dari kelompok Islam fundamentalis, seperti halnya novelis Salman Rushdie, karena tiga hal. *Pertama*, karena ia mengkritik al-Qur'an secara tajam. *Kedua*, ia kerap mengkritik penafsiran Islam yang sangat literal (harfiah). *Ketiga*, karena ia kini sudah jadi ateis, bukan Muslim lagi. Menurut Ibnu Warraq, di beberapa negeri Muslim, seperti Sudan dan Iran, orang yang murtad (keluar dari Islam) boleh dan bahkan wajib dibunuh. Itulah alasan pokok ia terus-menerus memakai nama samaran.[476]

C. Orientalisme: Sasaran Tembak Ibnu Warraq

Tulisan ini akan berfokus pada *Defending the West* yang memang khusus mengkritik orientalisme Said. Dalam Bab 2 dan Bab 3, Ibnu Warraq membuat 20 tema/topik kesalahan-kesalahan serius Said, apakah data dan informasi yang tidak akurat dan tidak komprehensif, atau kekeliruan rekonstruksi, perspektif, dan kesimpulan (opini) Said sendiri. Semuanya "dipreteli" oleh Ibnu Warraq. Melihat *Defending The West* yang diterbitkan di New York oleh penerbit ternama, Prometheus Books, dengan tebal 556 halaman, segera kita mengetahui bahwa karya ini bukan karya main-main. Ini salah satu proyek serius Ibnu Warraq yang diriset dan ditulis bertahun-tahun dan menjadikan sebagai karya

[476] Ibnu Warraq, "Many Muslims React to Criticism of the Qur'an with Hysteria: Interview Qantarade with Warraq", https://www.google.com/interview-with-ibn-warraq-many-muslims-react-to-criticism-of-the-Qur'an-with-hysteria, 29 November 2007. Diakses pada 10 Agustus 2019.

terbaiknya. Tidak seperti proyek penelitian dosen-dosen UIN atau IAIN yang diumumkan pada Februari atau Maret, bahkan April, dan hasil penelitiannya harus diserahkan pada bulan November di tahun yang sama.

Saya hanya akan mendiskusikan empat topik utama saja, yang saya anggap cukup komprehensif menggambarkan sebagian besar kritik Ibnu Warraq. *Pertama*, soal Said yang anti-Barat. Menurut Ibnu Warraq, dalam sebuah pernyataan yang jujur pada 1994, Said menolak dituduh sebagai anti-Barat dan bahwa fenomena *Orientalism* adalah sebagian saja dari keseluruhan Barat. Said mengklaim tak ada konsep atau definisi yang tetap apa itu *Orient* (Timur) dan *Occident* (Barat), sebagaimana juga tidak ada realitas Timur yang abadi dan esensi Barat yang abadi. Said juga tidak tertarik—karena kurang punya kapasitas—untuk menunjukkan apa itu sesungguhnya *Orient* dan Islam.[477] Tetapi, menurut Ibnu Warraq, bagi orang yang telah selesai membaca *Orientalism*, ia akan memiliki pemahaman yang cukup bahwa Said memang anti-westernisme (ide-ide tentang Barat). Lagi pula, keseluruhan polemik Said dalam *Orientalism* memang muncul dari Said sendiri yang sudah mengontraskan (kutub yang berlawanan) antara Timur dan Barat, *Orient* dan Eropa, Amerika dan non-Amerika, yang ia rekonstruksi sendiri secara vulgar dan "kasar". Said, misalnya, membuat karakterisasi semua orang Eropa. Ia berkata:

> Memang benar bahwa semua orang Eropa, ketika membicarakan soal Timur (*Orient*), pada gilirannya akan rasis, imperialis, dan hampir etnosentris.

---

[477] Ibn Warraq, *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism* (New York: Prometheus, 2007), hlm. 31.

Dengan kata lain, menurut Ibnu Warraq, semua orang Eropa tidak hanya rasis, tetapi "seharusnya memang menjadi rasis."[478] Dalam beberapa kesempatan, Said juga mengaku bahwa ia anti-esensialis. Tetapi, dalam banyak tulisan dan kutipan-kutipan yang ia buat, justru menunjukkan bahwa ia adalah seorang esensialis. Menurut Ibnu Warraq, kritikus Keith Windschuttle menyebut bahwa Said mengutuk pandangan-pandangan esensialisme, namun jika melihat jeli tulisan-tulisannya, terlihat jelas kalau Said sendiri ternyata seorang esensialis dan ahistoris.[479]

Said, lanjut Ibnu Warraq, mengabaikan banyak data/fakta penting bahwa tidak sedikit pemikir, penulis, dan sarjana Eropa sejak abad ke-16 yang mendiskusikan tema tentang "para bangsawan yang biadab" sebagai alat atau medium untuk mengkritik kebudayaan mereka sendiri dan mendorong bersikap toleran terhadap budaya non-Barat (Eropa). Seorang kritikus tajam abad ke-16 terhadap para bangsawan biadab itu adalah Peter Martyr Anglerius. Dalam karyanya, *De Orbe Novo*, Peter mengkritik keras para aristokrat penakluk Spanyol sebagai "orang-orang yang rakus, sempit pikiran, intoleran, kasar, angkuh."[480] Said juga, kata Ibnu Warraq, mengabaikan pandangan-pandangan yang simpatik tentang Islam dari Voltaire dan Edward Gibbon, dua raksasa pemikir, filsuf, dan sejarawan Eropa abad ke-16 dan ke-17. Voltaire menemukan ajaran Islam tentang tauhid ("Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah") sebagai ajaran yang sederhana, yang pada gilirannya mengajarkan tidak ada sistem kependetaan, tak ada

---

[478] *Ibid.*, hlm. 32.
[479] *Ibid.*
[480] *Ibid.*, hlm. 34.

mukjizat dan misteri yang berlebihan, dan Islam mendorong toleransi terhadap agama-agama lain. Hal ini kontras dengan Kristen masa itu yang tiran, eksklusif, dan intoleran. Seperti halnya Voltaire, Gibbon juga melukiskan Islam sebagai cahaya terang yang kontras dengan kekristenan. Gibbon menegaskan kemanusiaan Nabi Muhammad Saw. sebagai kritik atas doktrin pokok Kristen tentang ketuhanan Yesus. Gibbon, sebagai pemikir anti-kependetaan, menunjuk Islam sebagai agama rasional, anti-lembaga kependetaan, dan bebas dari struktur masyarakat kelas yang "terkutuk", dengan figur sentralnya, Nabi Muhammad Saw., sebagai pemimpin yang bijak dan adil yang sangat mempengaruhi cara pandang orang-orang Eropa tentang Islam sebagai saudara Kristen.[481] Mengapa para pemikir besar Eropa Abad Pertengahan ini—yang simpatik dengan *Orient*—luput dari mata Said? Mengapa Barat-Eropa selalu dituduh negatif dalam memandang Timur? Begitu kira-kira kritik Ibnu Warraq.

Kedua, salah paham (*misunderstanding*) Said terhadap kebudayaan Barat. Menurut Ibnu Warraq, benang emas yang mengalir di dalam peradaban Barat adalah rasionalisme. Seperti yang dikatakan Aristoteles: "Manusia pada dasarnya selalu berusaha untuk tahu (*Man by nature strives to know*)." Usaha keras mengeksplorasi "ingin tahu" itu menghasilkan sains, dengan cara menerapkan berpikir atau nalar (*reason*). Keingintahuan intelektual (*intellectual inquisitiveness*) adalah ciri khas peradaban Barat (Eropa). Ibnu Warraq merujuk kepada pernyataan J. M. Roberts:[482]

---

[481] *Ibid.*, hlm. 34–35.
[482] *Ibid.*, hlm. 38.

> Jelaslah bahwa keingintahuan orang-orang Eropa dan hobi mereka berpetualang (menjelajah) telah menjadi watak yang lebih dalam daripada sekadar (kepentingan) ekonomi, suatu keadaan yang penting sejauh keberadaan mereka. Ini bukan sekadar "kerakusan" yang membuat orang-orang Eropa pergi jauh menjelajah dunia. Kecintaan mereka terhadap "keuntungan" (menjelajah ini) tidak terbatas pada orang-orang atau kebudayaan tertentu. Pada abad ke-16, mereka berbagi (pengetahuan dan pengalaman) dengan orang-orang Arab, India, atau para pedagang Tiongkok. Tetapi, sebagian orang-orang Eropa ingin mengeksplorasi lebih jauh lagi.

Pernyataan Roberts ini sangat penting bagi Ibnu Warraq untuk menunjukkan watak natural orang-orang Eropa yang sebagian besar digambarkan negatif oleh Said. Menurut Ibnu Warraq lebih lanjut, para pengikut Karl Marx, Sigmund Freud, dan anti-imperialis telah mereduksi aktivitas manusia yang kompleks menjadi hanya sekadar uang, seks, dan kekuasaan. Mereka kesulitan dan akhirnya tidak tertarik memandang manusia sebagai makhluk yang memiliki keingintahuan intelektual yang sangat besar. Kelahiran sains, sebagai hasil dari watak ingin tahu, memang berutang kepada dorongan manusia untuk mencari jalan keluar dari masalah, untuk mengumpulkan emas, uang, dan kekuasaan, tetapi jangan lupa juga bahwa sains muncul karena hasrat/dorongan ingin tahu. Karena itulah, filsuf Karl Popper menyebut kerja-kerja intelektual sebagai "pencapaian spiritual". Hasrat ingin tahu ini, bagi Ibnu Warraq, bukan sekadar soal materi atau hasrat menaklukkan manusia lain (*Orient*). Akhirnya, ini adalah pekerjaan yang sublim.[483] Menurut

[483] *Ibid.*

Ibnu Warraq, orang seperti Said harusnya ingat bahwa hasrat orang-orang Eropa untuk ilmu pengetahuan telah menuntun orang-orang Timur Dekat untuk "menemukan kembali" masa lalu, identitas, dan kebudayaan mereka. Pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, penemuan-penemuan arkeologis yang sangat penting di Mesopotamia, Syria Kuno, Palestina Kuno, Iran, dan Mesir Kuno adalah hasil keringat para ilmuwan Eropa dan Amerika. Dari sini, muncullah ilmu-ilmu baru: egyptologi, asyriologi, iranologi, dan lain-lain.[484] Apakah kerja-kerja intelektual itu harus selalu dibaca sebagai kolonialisasi dan imperialisme? Tentu saja, tidak.

Menurut Ibnu Warraq, penting ditunjukkan bahwa sering kali motif, keinginan, dan prasangka seorang sarjana tidak ada hubungannya dengan nilai ilmiah dari kontribusi sarjana itu. Kaum Marxis, misalnya, menolak argumen lawan-lawannya bukan atas dasar ilmiah atau rasional, tetapi hanya karena asal-usul sosial dari sarjana yang bersangkutan, bahwa mereka kaum borjuis atau para pendukung kapitalis. Kefanatikan Theodore Nöldeke (1836–1930), seorang sarjana ahli al-Qur'an dari Jerman, sudah dikenal luas, dan sering kali jadi sumber "olok-olok" koleganya. Tetapi, tidak ada satu pun sarjana Islam modern yang tidak mengakui karyanya, *Geschichte des Qorans*. Begitu pula, kebencian Henri Lammens (1862–1937) kepada Nabi Muhammad Saw. juga sangat terkenal, tetapi seperti yang pernah dikatakan F. E. Peters, bahwa karya ilmiah Lammens yang meragukan keaslian tradisi Muslim dan hubungan dekat antara al-Qur'an dan kehidupan Nabi Muhammad Saw. tidak pernah dibantah (di kalangan kaum orientalis Barat). Sebaliknya,

---

[484] *Ibid.*, hlm. 39.

menurut Ibnu Warraq, seorang sarjana yang menunjukkan simpati terhadap seluruh aspek Islam juga belum tentu ia sarjana yang baik. Dalam kasus ini, Said, misalnya, mengutip pendapat Norman Daniel sembari menyatakan kesetujuannya. Tetapi, kata Ibnu Warraq, Maxime Rodinson mencatat bahwa Daniel bukan seorang sejarawan yang objektif, melainkan seorang apologis Islam.[485]

Hal yang cukup mengherankan, bagi Ibnu Warraq, adalah bahwa Said memilih Louis Massignon (1883–1962) dengan pujian-pujian setinggi langit karena sikap simpatik Massignon terhadap Islam. Reputasi kesarjanaan Massignon memang tak diragukan. Biografi Al-Hallaj, misalnya, pantas disebut sebagai *masterpiece*. Tetapi, jangan salah, kata Ibnu Warraq, Massignon juga mencontohkan sifat-sifat yang oleh Said sendiri ia (sebenarnya) akan tolak dari orang lain. Orang Prancis ini (Massignon), bagi Ibnu Warraq, bertanggung jawab telah mengabadikan mitos spiritual Timur sebagai lawan dari materialisme Barat. Said terus memujinya karena Massignon berhasil "mengidentifikasi suatu kekuatan vital tentang budaya Timur", dan sebelumnya, Said memberi tahu kita bahwa "Timur dinilai terlalu tinggi karena panteismenya, spiritualitasnya, stabilitasnya, umur panjangnya, sifat primitifnya, dan sebagainya." Massignon juga, menurut Ibnu Warraq, menampilkan sifat-sifat yang tidak pantas yang tidak disebut oleh Said, yaitu anti-Semitismenya, dalam arti sentimen anti-Yahudi yang parah, suatu hal yang diakui sendiri oleh penulis biografinya. Akhirnya, bagi Ibnu Warraq, Massignon sebenarnya jauh dari contoh suri teladan spiritualitas Kristen—seperti yang dipuji-puji oleh Said—ketika salah satu ketertarikan Massignon

[485] *Ibid.*

terhadap Timur adalah karena, di dalam kota-kota di Timur itu, senang mencari para pelacur perempuan, sesuatu yang ia tidak berani lakukan di Barat yang katanya "dekaden"! Mircea Eliade, seorang begawan studi perbandingan agama, menceritakan dalam jurnalnya:

> Pada suatu malam, saya makan dengan Massignon. Kami berbicara selama beberapa jam. *Wow*, sangat fasih! Ia, selain terobsesi dengan kejantanan, lagi dan lagi membicarakan para "pelacur muda perempuan".

Akhirnya, bagi Ibnu Warraq, Massignon hanya siap mengeksploitasi Timur jika hal itu cocok untuknya.[486]

Ketiga, keterlibatan kaum orientalis dalam imperialisme. Tuduhan ini, kata Ibnu Warraq, menjadi satu perhatian serius Said. Menurut Ibnu Warraq, salah satu tesis utama Said adalah bahwa orientalisme bukan kegiatan ilmiah yang tidak memihak, tetapi sebuah upaya politis, dan kaum orientalis sendiri memang sudah menyiapkan tanah yang subur untuk dan berkolusi dengan imperialis. Jadi, menurut Ibnu Warraq, Said memang sudah "mengunci" bahwa kaum orientalis berkolusi dengan imperialis untuk kepentingan imperialisme. Said mengatakan:

> Sebelum fakta-fakta ada tentang studi orientalisme, orientalisme sendiri sebelumnya memang sudah membenarkan suatu model pemerintahan kolonial.

[486] *Ibid.*, hlm. 39–40.

Kaum orientalis memang sudah menyiapkan pengetahuan untuk membuat *Orient* (Timur) tetap terkendali. Menurut Said, "...semakin banyak pengetahuan yang dibutuhkan maka semakin banyak pula kekuatan yang sangat menguntungkan untuk mengontrol." Tesis Said ini, menurut Ibnu Warraq, sesuai dengan pandangan seorang pemikir sosialis Koptik, Anwar Abdel Malek, bahwa Timur selalu dilihat oleh kaum orientalis sebagai hal yang tidak berubah, seragam/monolitik, dan aneh.[487]

Lebih lanjut, menurut Ibnu Warraq, kaum orientalis dituduh oleh Said telah memberikan gambaran yang keliru tentang Islam. Said mengatakan: "Islam secara mendasar telah disalahpahami di Barat." Jika dilihat secara jeli, menurut Ibnu Warraq, ada beberapa hal yang aneh dan kontradiktif dengan tesis Said sendiri. Kalau memang kaum orientalis punya pandangan yang salah tentang Timur, Islam, Arab, atau masyarakat Arab, bagaimana bisa "pengetahuan yang salah dan palsu" ini mampu membantu negeri-negeri Eropa imperialis menjajah sepertiga dunia, termasuk dunia Islam? "Informasi dan kontrol" diulang-ulang Said,[488] tetapi "informasi dan kontrol yang salah" *kok* tepat sasaran? Pandangan Said ini, bagi Ibnu Warraq, kontradiktif *alias* tidak sesuai dengan fakta.

Menurut Ibnu Warraq, dalam mendiskusikan orientalis yang "kongkalikong" dengan imperialisme, Said melakukan kesalahan fatal karena melupakan kontribusi besar kaum orientalis Jerman. Seperti sudah masyhur bahwa orientalis Jerman adalah deretan sarjana-sarjana hebat tentang dunia Timur (*Orient*), tetapi harus diingat bahwa bangsa Jerman tidak pernah menjadi penjajah

[487] *Ibid.*, hlm. 43.
[488] *Ibid.*, hlm. 44.

Timur, tidak pernah punya kekuasaan politik (menjajah) atas negeri-negeri di Timur, baik Afrika Utara atau Timur Tengah. Bernard Lewis (1916–2018), orientalis kenamaan yang juga mengkritik pola pikir Said, menulis:

> Tidak ada waktu sebelum atau setelah zaman kekaisaran [Inggris dan Prancis], suatu kontribusi dalam (kualitas) jangkauan, kedalaman, atau standar yang bisa menandingi pencapaian pusat-pusat besar studi Timur (*Orient*) di Jerman dan negara-negara tetangganya. Kalau ada sejarah atau teori studi Arab di Eropa tanpa melibatkan orang Jerman, itu sama artinya dengan sejarah atau teori musik atau filsafat Eropa dengan kelemahan yang sama.

Karena itu, kata Ibnu Warraq, apakah masuk akal bagi para orientalis Jerman yang telah menghasilkan karya-karya bermutu, ternyata hanya (digunakan) untuk membantu Inggris atau Prancis dalam membangun kekaisaran mereka?[489] Hanya sekadar untuk itu (kekuasaan)?

Menurut Ibnu Warraq, mereka yang dilupakan Said bukan sekadar tokoh pinggiran (periferal), tetapi para kreator dan raksasa sebenarnya dalam bidang/kajian Timur Tengah, Islam, dan studi-studi Arab. Sebut saja sarjana-sarjana seperti Paul Kahle, Georg Kampffmeyer, Rudolf Geyer, F. Giese, Jacob Barth, August Fischer, Emil Gratzl, Hubert Grimme, Alfred von Kremer, dan banyak lagi. Beberapa nama memang disebut oleh Said, seperti Theodor Nöldeke, Johan Fück, G. Weil, Carl Heinrich, dan Carl Brockelmann, tetapi karya-karya terpenting mereka tidak didiskusikan oleh Said secara memadai. Jangan lupa

[489] *Ibid.*, hlm. 44.

Nöldeke, pengarang *Geschichte des Qorans*, menjadi fondasi bagi studi-studi al-Qur'an sesudahnya, dan Nöldeke dianggap sebagai pionir bersama-sama dengan Ignaz Goldziher (1850–1921) dalam studi Islam di Barat. Menurut Ibnu Warraq, bukan hanya banyak sarjana Jerman yang "dihilangkan" oleh Said, tetapi juga sarjana Rusia seperti Belayev dan Tolstov, sarjana Italia seperti Leoni Caetani, dan banyak sarjana Yahudi yang mengkaji Islam secara simpatik, yang tidak disebut dan diberi peringkat secara layak oleh Said.[490]

Ibnu Warraq lebih lanjut mengargumentasikan bahwa kaum orientalis Prancis dan Inggris, entah dengan cara bagaimana, menyiapkan lahan bagi kaum imperialis adalah mendistorsi (mengubah) sejarah secara serius. Kursi pertama (*the first chair*) untuk studi Arab di Prancis didirikan pada 1538, sedangkan ekspansi Prancis pertama ke Arab melalui Napoleon dimulai tahun 1798. Di Inggris, kursi pertama untuk studi Arab didirikan pada 1633 di Cambridge, namun serangan Inggris pertama ke wilayah Arab menjelang abad ke-19. Jadi, kata Ibnu Warraq, di mana letak keterlibatan orientalis dengan kaum imperialis? Ketika dua kursi studi Arab dimulai di Barat, saat itu kaum Muslim sedang menguasai wilayah Mediterania, sementara negeri-negeri di Balkan di bawah kekuasaan Turki Utsmani. Sekali lagi, bagaimana menghubungkan orientalisme sebagai studi pada abad ke-16 dengan imperialisme Eropa pada abad ke-18 dan ke-19?[491]

Hal lain yang cukup fatal dilakukan Said adalah mereduksi Goldziher, seorang orientalis Jerman paling penting dari

---

[490] *Ibid.*, hlm. 44.
[491] *Ibid.*, hlm. 45.

semuanya. Goldziher hanya diceritakan oleh Said *dalam tiga baris saja*, sementara Henry Kissinger mendapat *tiga halaman* dalam *Orientalism* Said. Menurut Ibnu Warraq, mustahil menutupi peran Goldziher dalam merintis studi Islam di Eropa. Karya Goldziher, *Muhammadanische Studien*, dan karya-karyanya yang lain "meliputi, secara luas, keseluruhan tradisi literal dan budaya Arab Islam, menyangkut sejarah teks, *ushuluddin*, hadits, fiqh, tafsir, syair-syair, sastra, linguistik Arab, dan lain-lain yang memperkaya cakrawala sejarah dan kebudayaan dunia Arab sendiri sebelum dan sesudah Goldziher.[492] Bagi Ibnu Warraq, tak berlebihan jika disebut bahwa teman-temannya (dan kaum orientalis Eropa) terpukau oleh Goldziher. Sebelumnya, Said menyebut pengaruh besar orientalis Silvestre de Sacy kepada Ernest Renan, dan dua raksasa orientalis Prancis ini kemudian mempengaruhi secara umum para orientalis Eropa dalam studi teks, mitos, bahasa, teknik analisis, dan lain-lain, termasuk Goldziher. Tetapi, Goldziher, kata Ibnu Warraq, tidak pernah dipengaruhi oleh de Sacy, Renan, atau orientalis Prancis mana pun. Goldziher, kata Ibnu Warraq, secara meyakinkan, dipengaruhi oleh Abraham Geiger, seorang Yahudi pada Era Pencerahan, juga oleh Moses Mendelssohn dan Immanuel Kant.[493]

Goldziher, lanjut Ibnu Warraq, seorang sarjana yang tidak hanya konsisten menjaga ojektivitasnya, tetapi juga seorang pengamat yang simpatik terhadap dunia Islam. Ia sering mengkritik westernisasi dan pengaruh (negatif) Barat atas Timur Dekat. Ia secara khusus juga "membenci" para misionaris Kristen dan tak ada sikap simpati bagi Zionisme. Goldziher terpukau dengan nilai-nilai Pencerahan, dan merasa bahwa wawasannya

[492] *Ibid.*, hlm. 46–47.
[493] *Ibid.*, hlm. 47.

tentang Islam sama-sama relevan bagi orang Yahudi karena kesimpulannya tentang iman yang baik sebenarnya memiliki dimensi universal bagi siapa pun. Spiritualitasnya yang empatik kepada Islam dan kaum Muslim dapat dibaca dari konklusinya yang luar biasa:

> Saya menjadi yakin dalam hati bahwa saya adalah seorang Muslim. Di Kairo, di tengah ribuan orang-orang shalih, saya meletakkan dahi saya di lantai masjid. Tidak pernah dalam hidup saya, saya merasa lebih taat, lebih benar-benar taat, daripada di hari Jum'at yang agung itu.

Apakah suara orientalis yang hebat ini yang dimaksud oleh *Orientalism*-nya Said?[494] Apakah pantas seorang orientalis yang sangat penting ini hanya diberi tiga baris saja dalam *Orientalism*? Ibnu Warraq meragukan pengetahuan Said soal tokoh-tokoh orientalis ahli Islam.

Kontribusi kaum orientalis (Eropa) dalam studi Islam sangat besar, bahkan luar biasa dan tak terbatas jika kita melihat perkembangannya hingga saat ini. Abdurrahman Badawi, misalnya, melalui karyanya, *Mawsu'ah al-Musytasyriqin*, membuat daftar 190 orientalis Eropa yang mengkaji tentang Islam, terlepas dari hasrat dan motivasi mereka dalam meneliti. Secara umum, karya Badawi tersebut lebih banyak mengulas sumbangan kaum orientalis terhadap Islam dan studi Islam.[495] Menurut Amin Abdullah, setidaknya ada tiga hal penting sumbangan kaum orientalis terhadap studi Islam:

[494] *Ibid.*, hlm. 47.

[495] Lihat Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

1. Pada pertengahan abad ke-19, sejarah agama-agama (*history of religions*) menjadi disiplin ilmu yang diakui di beberapa universitas di Eropa. Goldziher, misalnya, seperti telah disebut, adalah begawan *Islamic studies* dalam konteks sejarah agama-agama. Ia adalah sarjana pertama yang menerapkan pendekatan historis dan kritik historis terhadap agama Islam. Metode itu kini telah berkembang sangat pesat. Massignon juga, menurut Abdullah, bisa disebut sebagai tokoh orientalis yang memperbandingkan Kristen dan agama-agama India ketika mengkaji sufisme Islam, terutama Al-Hallaj. Tor Andrea (1885–1947) juga melihat konteks Syria dan Manicheanisme pada awal Islam, sedangkan Henry Corbin (1903–1978) memperhatikan latar belakang Zoroaster bagi Islam Persia.[496]
2. Menurut Amin Abdullah, pendekatan historis yang digagas kaum orientalis membuka kemungkinan bagi studi perbandingan dengan komunitas-komunitas non-Muslim dan fenomenologi agama. Studi perbandingan agama, misalnya, sampai hari ini telah memberi kontribusi yang sangat besar bagi *Islamic studies*.
3. Dalam sejarah agama-agama (*history of religions*), ada persoalan penting mengenai dua metode yang ekstrem, misalnya antara penelitian bersifat historis-kritis dan fenomenologis-filosofis. Dua model itu kini malah berkembang lagi menjadi *interdisciplinary studies* (pendekatan interdisipliner). Singkat kata, menurut Amin Abdullah, kemunculan dan perkembangan model-model *study of*

[496] M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Richard Martin [Ed.], *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), hlm. vi.

religions di Eropa ternyata memberi sumbangan yang luar biasa bagi *Islamic studies*. Jika sebelumnya *Islamic studies* lebih diabdikan untuk penelitian teks (filologis, teologis, dan historis), kini telah berkembang luas[497] karena diperkaya oleh perspektif sosiologis, antropologis, psikologis, politik, dan lain-lain.

Keempat, orientalisme dan musik. Menurut Ibnu Warraq, sejak abad ke-16 hingga abad ke-19, banyak artis dan musisi Eropa yang dengan senang hati "merayakan Timur". Dari mulai Johan Sebastian Bach, Mozart, Beethoven, hingga Christoph Willibald Gluck dan Andre Ernest Modeste Gretry. Mereka membuat simponi, *orchestra*, dan syair-syair yang mengapresiasi Timur, tentang "sungai-sungai di Timur yang tak tersentuh dan pantai-pantai yang tak memiliki mimpi", yang merujuk kepada keindahan negeri Tiongkok, Turki, Persia, India, Babilonia, Mesir, dan Irak.[498] Ada juga ode dan simfoni dari para musisi Eropa tentang "berdoa kepada Allah" dan indahnya "panggilan adzan".[499] Ibnu Warraq bertanya secara retorik: dari mana mereka menggubah musik-musik yang indah tentang Timur itu? Dari mana mereka membuat cerita tentang *The Arabian Nights*? Dari mana Mozart menggubah simfoni *Die Zauberflöte* dan *Il Seraglio*? Dari mana muncul sejumlah novel dan lukisan-lukisan tentang dunia Timur yang tak ternilai harganya? Tak lain, kata Ibnu Warraq, dari persentuhan, perjumpaan, riset, dan refleksi para seniman Eropa dengan Timur. Timur di sini bukan "orang

[497] *Ibid.*, hlm. vii.
[498] Ibn Warraq, *Defending the West*..., hlm. 381.
[499] *Ibid.*, hlm. 387.

lain".[500] Timur bukan dianggap sebagai "ras rendah". Dan, para seniman Barat itu tidak selalu digambarkan "jahat" dan "rasis". Hubungan harmonis dan apresiasi simpatik antara kesenian dan kemanusiaan Barat dan Timur itu juga banyak luput dari kamera *Orientalism* Said.

Masih ada tema-tema lain yang menjadi *address* kritik-kritik tajam Ibnu Warraq atas *Orientalism* Said. Bagaimanapun, bagi Ibnu Warraq, orientalisme adalah "dosa Said". Dalam banyak hal, Said tidak jujur. Said bukan sejarawan, karena itu analisis-analisis sejarahnya banyak yang keliru.[501] Kompetensinya sebagai kritikus sastra ketika bicara Timur juga sangat dipertanyakan. Tetapi, kata Ibnu Warraq, lebih dari apa pun, "dosa-dosa Said" akibat dari *Orientalism* ternyata melebihi kesalahan dan inkompetensinya. Dosa Said yang paling mencolok adalah bahwa Arab dan Muslim adalah korban dari keserakahan Barat dengan motivasi merusak Timur. Said selalu menggambarkan Timur sebagai korban abadi dari imperialisme Barat, dominasi, dan agresi.[502] Bagi Ibnu Warraq, Said mengartikulasikan untuk khalayak elite intelektual suatu kepercayaan yang populer bahwa semua problem, semua masalah, dan semua kesulitan di Timur Tengah adalah hasil dari konspirasi Barat-Zionis.[503]

Akhirnya, kata Ibnu Warraq, langsung atau tidak, *Orientalism* seolah membangunkan fundamentalisme Islam, dan pada gilirannya radikalisme Musim di Timur Tengah untuk "menghajar balik" Barat dan orang-orang, meskipun Muslim, namun yang sepaham dengan bangsa Barat. Para cendekiawan

---

[500] *Ibid.*, hlm. 381–387.
[501] *Ibid.*, hlm. 24.
[502] *Ibid.*, hlm. 28.
[503] *Ibid.*

Muslim, khususnya dari Timur Tengah, Asia, dan Asia Tengah yang kritis terhadap dunia Islam dalam bahaya terus-menerus karena dicap pro-Barat. Menurut Ibnu Warraq, dari beberapa cendekiawan ini, yang paling terkenal adalah Salman Rushdie, dan yang kurang terkenal adalah ia sendiri, yang sampai hari ini harus terus bersembunyi untuk melindungi diri dan keluarga dari para ekstremis Islam yang "memvonis" Rushdie dan Ibnu Warraq sebagai murtad dari Islam dan menjadi target pembunuhan.[504]

Terlepas dari kritik Ibnu Warraq yang "ideologis" yang seolah tak ada yang positif dari Said, dan cara Ibnu Warraq yang "provokatif", tetapi *Defending The West* memang sebuah karya yang layak dinikmati dan diapresiasi, setidaknya berisi "informasi dan cara bagaimana mengkritik sebuah pemikiran besar." Dari satu perspektif, dapat juga disebut bahwa model kritik Ibnu Warraq ini mirip dengan *Tahafut al-Falasifah* karya Imam al-Ghazali yang mengkritik Ibnu Sina dan Al-Farabi, tetapi kedua filsuf ini tak punya kesempatan untuk memberi respons karena sudah meninggal jauh sebelum Imam al-Ghazali. Begitu pula, ketika Ibnu Rusyd menulis *Tahafut at-Tahafut* untuk mengkritik Imam al-Ghazali, Imam al-Ghazali sudah wafat—Imam al-Ghazali wafat pada 1111 M, dan Ibnu Rusyd wafat pada 1198 M). Said meninggal pada September 2003, dan karya Ibnu Warraq, *Defending the West*, baru terbit pada 2007, empat tahun setelah kematian Said. Artinya, Imam al-Ghazali sudah tak punya kesempatan membantah Ibnu Rusyd, sebagaimana Said tak punya waktu untuk "menghajar balik" Ibnu Warraq.

---

[504] Ibnu Warraq, "Many Muslims React to Criticism of the Qur'an with Hysteria: Interview Qantarade with Warraq", 29 November 2007, https://www.google.com/interview-with-ibn-warraq-many-muslims-react-to-criticism-of-the-Qur'an-with-hysteria. Diakses pada 10 Agustus 2019.

D. Reduksi, Tuduhan, dan Salah Paham: Reaksi Edward Said

Seperti telah disebut, Said tidak sempat membaca *Defending The West* atau tulisan-tulisan lain yang mengkritiknya setelah September 2003 karena ia telah *mangkat* ke alam keabadian. Tetapi, semasa hidup, ketika sehat bugar dan masih aktif sebagai akademisi produktif, Said rupanya telah menerima banyak kritik, bahkan ancaman dan usaha-usaha pembunuhan terhadap dirinya. Karena itu, pada banyak sekali kesempatan, baik ketika mengajar, wawancara, seminar, atau tampil di televisi, Said menjelaskan ada banyak reduksi dan kesalahpahaman terhadap *Orientalism*, bahkan ada reduksi yang akut. Ia harus memberi "penerangan" sejelas dan segamblang yang bisa ia ekspresikan melalui tulisan dan kata-kata tentang banyak hal dalam *Orientalism*, meskipun kadang kala itu tidak mencukupi.

Penjelasan Said ini, baik eksplisit maupun implisit, kiranya juga dapat menjawab tuduhan-tuduhan Ibnu Warraq dalam *Defending The West*. Dari banyak wawancara dan tulisan Said yang tercecer di banyak tempat, saya ingin merangkumkannya dalam *dua hal pokok* dan penting. *Pertama*, *Orientalism* adalah karya akademik yang ditulis oleh seorang akademisi serius sekaligus intelektual yang sadar dengan tugas intelektualitasnya. Hal ini penting ditekankan untuk menunjukkan bahwa *Orientalism* bukan buku dakwah atau karya propaganda dengan agenda politik tertentu, meskipun ada efek luar biasa yang tak terduga terkait pertarungan ideologi dan kepentingan politik orang-orang dan kelompok tertentu ketika merespons *Orientalism*. Mari kita telaah kembali apa yang dimaksud Said dengan *Orientalism*, motivasi dan tujuan-tujuan penulisannya.

Menurut Said, *Orientalism* adalah kajian akademik tentang *suatu cara* memahami dunia Timur, berdasarkan tempatnya yang khusus dalam pengalaman manusia Barat-Eropa. Bagi Eropa, menurut Said, Timur bukan hanya dekat; ia juga merupakan tempat koloni-koloni Eropa yang terbesar, terkaya, dan tertua, sumber peradaban-peradaban beserta bahasa-bahasanya, saingan budayanya, dan salah satu imajinya yang paling mendalam dan paling sering muncul tentang "dunia yang lain". Apa yang disebut dunia Timur juga ternyata membantu mendefinisikan Eropa (Barat) sebagai imaji, idea, kepribadian, dan pengalaman yang sering dikontraskan. Menurut Said, Timur adalah suatu bagian integral dari peradaban dan kebudayaan material Barat. Ada banyak peradaban Barat menyangkut lembaga, perbendaharaan bahasa, studi kesarjanaan, lambang-lambang, doktrin, bahkan birokrasi dan gaya-gaya kolonial yang terkait erat dengan dunia Timur. Inilah yang dikaji oleh *Orientalism*, tetapi sekali lagi, ini adalah kajian akademik yang kaya dengan sumber, referensi, dan perspektif.[505] Menurut Said, apa yang disebut "Timur" dan "Barat" tidak hanya sebagai imaji, idea, entitas kultural, filosofikal, dan geografikal ciptaan manusia yang *melulu* harus selalu dikontraskan dan dibenturkan, tetapi keduanya juga harus dipahami sebagai entitas yang saling mendukung, saling memperkaya, dan saling merefleksikan atau menyadari kehadiran satu sama lain hingga batas-batas tertentu.[506]

Dengan membaca jangkauan Said tersebut maka *Orientalism* sesungguhnya adalah kajian yang komprehensif tentang cara Barat memahami Timur dan Timur itu sendiri yang berisi perbandingan agama, kajian kesusastraan, kesarjanaan Islam,

[505] Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), hlm. 2.
[506] *Ibid.*, hlm. 5.

dan antropologi. Said sendiri sebenarnya adalah sarjana ahli sastra atau pakar sastra bandingan yang menyuguhkan banyak kajian kesusastraan dalam *Orientalism.* Terkait dengan karya sastra yang menjadi perhatian serius Said, Gauri Viswanathan mengungkapkan bahwa Said adalah sarjana yang terpesona dan menikmati karya-karya sastra Eropa. Dalam sebuah wawancara, misalnya, Said mengungkapkan ada banyak karya sastra Eropa yang sangat bagus yang membuat pembacanya kecanduan ingin mengulangi dan membacanya lagi, seperti novel-novel karya Charles Dickens.[507] Tetapi, sikap kritisnya yang tajam mengantarkannya kepada kenyataan hubungan erat antara nilai-nilai estetis dan subjek karya-karya sastra itu dengan kekuasaan. Bagi Said, membaca karya-karya sastra Eropa, bahkan dari belahan dunia mana pun, jika dilepaskan dari konteks-konteks politik dan kekuasaan hanya akan menghasilkan pembacaan yang keliru dan tidak lengkap.[508] Dalam karyanya yang lain, *Culture and Imperialism*, Said mengeksplorasi hubungan kuat antara imperialisme dan novel-novel Eropa dengan cara mencari tekstur-tekstur yang tidak beraturan yang sebenarnya menggambarkan novel-novel Eropa itu dalam ruang dan waktu yang terkait imperialisme.[509]

Pada kesempatan lain, Said kembali menegaskan watak dari *Orientalism* sebagai "karya akademik yang serius dan perenungan yang matang."[510] Penegasan ini penting ia ungkapkan kembali karena tuduhan terhadap dirinya dan reduksi terhadap *Orientalism* sering kali "dangkal dan sederhana." Misalnya,

---

[507] Edward Said, *Kekuasaan, Politik, dan Kebudayaan* (Yogyakarta: Narasi, 2017), hlm. 345.

[508] *Ibid.*, hlm. xvi–xvii.

[509] *Ibid.*, hlm. xviii.

[510] *Ibid.*, hlm. xx.

Orientalism tidak mencakup seluruh Asia, melainkan hanya India, beberapa negeri Arab dan Timur Dekat Islam. Lalu, apa yang dimaksud Barat oleh Said tentu saja bukan "satu Barat yang monolitik" sebagaimana tuduhan dan serangan terhadapnya. Said menyadari benar bahwa Barat "luar biasa beragam", dan struktur Barat yang beragam, selalu bergerak, dan selalu berubah itu telah ia jelaskan dalam *Orientalism*.[511]

Karena *Orientalism* adalah karya akademik kritis di bawah cahaya studi kritis postmodernisme dan postkolonialisme maka *Orientalism* membekali para pembacanya dengan perangkat kritis guna memberdayakan diri mereka melalui perdebatan dan adu argumentasi yang rasional. Tetapi, respons atas *Orientalism* tak selalu sebanding. Said mengungkapkan empat hal terkait reduksi, kesalahpahaman, dan tuduhan *ngawur* terhadap dirinya. *Pertama*, *Orientalism* yang akademik-kritis itu kemudian ramai-ramai dibalas dengan membangun disiplin "oksidentalisme". Menurut Said, ini cara yang "sederhana" jika dibandingkan dengan *Orientalism* yang rumit dan kompleks. Tokoh-tokoh pendiri dan pendukung oksidentalisme seolah-olah intelektual, padahal kata Said, mereka lebih sebagai aktivis.[512] *Kedua*, masalah homogenitas atau penyeragaman. Ketika Said bicara Arab atau Islam, sebagian pengkritiknya menuduh ia sebagai kampiun Islam. "Saya tidak sedang berusaha membela Islam. Itu jelas tak masuk akal," kata Said. "Saya hanya bicara tentang sebentuk kegiatan yang sangat spesifik, yaitu 'representasi'."[513] *Ketiga*, kemunculan *Orientalism* kemudian digunakan oleh para pembaca Arab untuk berkonflik atau untuk menyerang pihak tertentu,

[511] *Ibid.*, hlm. 263–264.
[512] *Ibid.*, hlm. xx–xxi.
[513] *Ibid.*, hlm. 315.

terutama serangan terhadap kaum orientalis. Istilah "orientalis" kemudian menjadi buruk dan negatif. Menurut Said, "Kalau Anda mau menghina seseorang, panggil saja ia orientalis." Hal ini yang paling menyedihkan Said. Menurut Said, ini adalah efek negatif dari pembacaan parsial dan karikatural atas karyanya. Padahal, ia tidak pernah menyatakan atau mengisyaratkan hal yang buruk itu dalam karyanya.[514] *Keempat*, *Orientalism* disalahtafsirkan sebagai pendukung gerakan Islamis melawan Barat. Tuduhan ini membuat geram Said. Ia kemudian menjelaskan tiga hal: ia sekuler; ia tidak percaya pada gerakan-gerakan keagamaan; dan, ia tidak pernah setuju dengan metode, cara, analisis, nilai, dan visi gerakan-gerakan keagamaan, termasuk kelompok Islamis. Karena itu, dalam pengantar edisi baru *Orientalism*, Said menekankan jauhnya perbedaan antara dirinya dengan pembacaan Islami yang dituduhkan sebagian orang kepadanya. Menurut Said, dalam *Orientalism*, ia tidak bicara tentang Islam sebagai agama dan keyakinan, melainkan tentang pemotretan orang Barat terhadap Islam, dengan menawarkan kritik terhadap landasan-landasan dan tujuan-tujuan yang mendasari potret Barat itu.[515]

Penjelasan-penjelasan Said tersebut sebenarnya telah menjawab banyak hal dari para pengkritiknya, termasuk Ibnu Warraq. Tetapi, selalu ada problem perspektif yang berbeda dan hasil pemahaman yang melahirkan efek yang beragam, baik negatif maupun positif. Hal itu wajar karena karya atau teks selalu menjadi korpus yang terbuka bagi banyak penafsir dengan horizon dan cakrawala yang beragam.

---

[514] *Ibid.*, hlm. 625.
[515] *Ibid.*, hlm. 624.

Hal *kedua* yang pokok dan penting adalah soal pengalaman Said sebagai intelektual yang hidup di pengasingan. Di sini, ada hubungan erat antara intelektualisme dan keterasingan. Said sebagai intelektual tak diragukan lagi. Dalam karyanya yang lain, *Peran Intelektual* (edisi Indonesia), Said mendeskripsikan gagasan intelektual model Gramsci dan Julien Benda. Gramsci membagi intelektual ke dalam kategori *tradisional* dan *organik*. Jenis pertama adalah intelektual tradisional seperti guru, ulama, dan administrator yang secara rutin dan terus-menerus melakukan hal yang sama dari generasi ke generasi. Jenis kedua adalah model intelektual organik yang aktif di masyarakat, yang berusaha mengubah pola pikir dan memperluas audiens. Intelektual jenis kedua ini selalu aktif bergerak dan berbuat.[516]

Pada kutub lain, ada model intelektual *ala* Benda. Menurut Benda, intelektual adalah segelintir manusia yang sangat berbakat dan yang diberkahi moral filsuf-raja.[517] Jadi, gabungan antara kemampuan intelektual, asketisme (spiritual) dan kemampuan praktis-teknis. Jika diringkas, gagasan intelektualisme Benda adalah bahwa seorang intelektual sejati tetap menjadi dirinya, digerakkan oleh dorongan metafisik dan prinsip-prinsip keadilan dan kebenaran. Mereka memerangi korupsi, melindungi kaum lemah, dan berani menentang otoritas yang menyimpang dan zhalim. Dalam ranah politik, menurut Said, figur intelektual adalah seseorang yang berbicara tentang kebenaran kepada penguasa, fasih, sangat berani, tanpa *tedeng aling-aling*, dan individu pemberang. Baginya, tak ada kekuasaan yang terlalu besar untuk dikritik, dan mengkritik adalah tugas ia sebagai

[516] Edward Said, *Peran Intelektual* (Jakarta: Yayasan Obor, 1998), hlm. 1–2.
[517] *Ibid.*, hlm. 2.

intelektual.[518] Dengan demikian, kaum intelektual berada pada posisi yang hampir selalu oposisi terhadap *status quo*.[519]

Gagasan Benda tentang tugas intelektual ini kiranya sangat disukai Said. Menurutnya, inilah "pemikiran yang menarik dan tegas."[520] Said sendiri, melalui karya-karyanya, *Orientalism*, *Culture and Imperialism*, *Covering Islam*, dan *The Question of Palestine*, dapat dibaca sebagai bentuk keberanian melawan paradigma yang mapan yang selalu dikuasai (ditentukan) oleh Barat. Dunia Timur seolah tak berdaya melawan dominasi (imperialism) Barat dalam hal ilmu pengetahuan, sains, birokrasi, militer, dan lain-lain. Semua didefinisikan oleh Barat. Karena itulah, pada satu sisi, bisa dipahami bahwa Said kemudian dimusuhi dan dibenci di Barat karena empat karyanya itu dibaca sebagai bentuk perlawanan kultural dan politik terhadap barat. Meskipun, di sisi lain, Said tetap *ngotot* bahwa karya-karya itu tetap harus dipandang sebagai karya akademik dan intelektual.

Hal lain yang menarik adalah Said yang terasing. Seperti diketahui, Said lahir di Yerusalem (Palestina saat itu), pada 1935, tetapi karena bisnis dan kewarganegaraan ayahnya, Said sekeluarga selalu hidup berpindah-pindah. Ayahnya sebenarnya juga lahir di Yerusalem, tetapi mengembara ke mana-mana, termasuk pernah tinggal di Amerika selama sembilan tahun sebelum menikah. Di Amerika, ia masuk Angkatan Darat dan berakhir di Prancis dengan cedera setelah ikut perang melawan pasukan Turki Utsmani. Setelah keluar dari tentara, menurut Said, ayahnya kemudian membuka bisnis buku dan peralatan kantor di Mesir pada 1919. Jadi, kata Said, meskipun ia lahir di

[518] *Ibid*., hlm. 5.
[519] *Ibid*., hlm. 4.
[520] *Ibid*.

Yerusalem pada 1935, tetapi ayahnya selalu bepergian bolak-balik antara Palestina dan Mesir. Dalam setahun, keluarga Said hidup berpindah-pindah antara Palestina, Mesir, dan Lebanon. Pada 1948, keluarga Said secara efektif tinggal di Mesir. Menurut Said, jika melihat fakta bahwa ayahnya berkewarganegaraan Amerika, dan karena itu secara silsilah Said juga berarti seorang Amerika, tetapi berdarah Palestina dan tinggal di Mesir, padahal ia bukan orang Mesir.[521]

Meskipun asli Palestina, namun kedua orang tua Said pemeluk Protestan Anglikan. Jadi, menurut Said, "Kami adalah minoritas di dalam kelompok minoritas Kristen dengan latar belakang mayoritas Muslim (Palestina dan Mesir)."[522] Keluarga Said bisa dikatakan sebagai keluarga yang tidak biasa dan aneh, baik secara geografis, kultural, psikologi-sosial, dan politik. Inilah yang membuat Said tumbuh menjadi remaja yang pemalu, gugup, canggung, dan selalu gelisah ketika berhubungan dengan orang lain. Terlahir asli sebagai orang Kristen Palestina, tinggal di Mesir, belajar di sekolah umum koloni Inggris di Lebanon, dan pada tahun 1950-an tiba di Amerika untuk kuliah membuat Said merasa asing, marginal, dan tidak pernah benar-benar memiliki "rumah". Said merasa sebagai orang Amerika sekaligus orang Palestina, dan sekaligus pula menjadi oposisi di antara keduanya. Karena simpati dengan perjuangan rakyat Palestina melawan Israel, Said pernah menjadi anggota PLO (*Palestine Liberation Organization*/Organisasi Pembebasan Palestina) pada 1991 dan berteman dekat dengan Yasser Arafat dan elite-elite PLO.[523] Tetapi, karena konflik internal PLO dan "perasaan

[521] *Ibid.*, hlm. 102, 333, 334.
[522] *Ibid.*, hlm. 102.
[523] *Ibid.*, hlm. 324.

terbuang dari dunia Arab", Said kemudian keluar dari PLO. Pada momen-momen ini, Said merasa bukan bagian dari dunia Arab dan merasa tidak punya tempat untuk pulang.[524] Meski demikian, sebagai orang Amerika, di Amerika sendiri Said sepenuhnya diposisikan sebagai oposisi, terutama setelah terbit *Orientalism* yang disalahpahami secara luar biasa bahwa Said pembela Arab, pembela Islam, dan pembela terorisme. Said bercerita, misalnya, ia pernah diundang *talk show* di sebuah televisi Amerika tentang peristiwa Intifadah di Palestina. Banyak orang dibunuh, dipukuli, dan rekaman video diputar. Menurut Said, pertanyaan pertama setelah pemutaran rekaman itu: "Kapan orang Palestina akan menghentikan terorisme?"[525] Jadi, posisi said benar-benar sulit dan tragis di antara dunia Arab (Mesir, Syria, Palestina, dan Lebanon) yang tidak mengakuinya dan di Amerika sendiri.

Menurut Said, pengalaman dirinya sebagai intelektual yang terasing memiliki setidaknya tiga hal istimewa yang tak dimiliki intelektual biasa. *Pertama*, orang di pengasingan melihat sekaligus apa yang sudah lampau dan apa yang aktual di sini dan sekarang. Ada perspektif ganda yang tak pernah menyaksikan sesuatu dalam isolasi. Menurut Said, setiap pemandangan atau situasi dalam negeri baru perlu dicarikan padanannya di kampung halaman. Secara intelektual, ini berarti bahwa ide atau pengalaman senantiasa berpadu dengan yang lain, karena itu membuat keduanya terkadang tampak dalam cahaya baru dan tak terduga. Said merasa sebagian besar diskusi yang menggelisahkan dan sangat cacat tentang fundamentalisme Islam di Barat secara intelektual cukup menyakitkan karena tidak dibandingkan dengan fundamentalisme Yahudi atau Kristen yang juga sama-

---

[524] *Ibid.*

[525] *Ibid.*, hlm. 327.

sama bisa dicela.[526] Dengan kata lain, intelektual di pengasingan bisa melihat gambar secara lebih luas, dan dengan horizon itu harus berani melawan kemapanan yang sempit.

Kedua, dari posisi pengasingan. Seorang intelektual cenderung melihat sesuatu bukan apa adanya, tetapi mencermati juga prosesnya atau perjalanannya hingga menjadi demikian. Melihat sebuah situasi sebagai kesatuan (komprehensif), bukan sebagai hal yang tak bisa dihindari; memandang mereka sebagai hasil dari serangkaian pilihan historis yang dibuat lelaki atau perempuan, sebagai fakta masyarakat yang dibuat manusia, dan bukan sebagai hal yang alami atau ciptaan sang Khaliq, yang seolah-olah permanen alias tak bisa diubah.[527] *Ketiga*, bagi seorang intelektual, pengusiran ke pengasingan berarti dibebaskan dari karier biasa, dari pekerjaan biasa umumnya. Pengasingan berarti seorang intelektual selalu menjadi marginal, dan jalur yang ia tempuh harus diubah karena ia tidak bisa lagi mengikuti rel/lintasan sebelumnya. Dengan kata lain, intelektual dalam pengasingan mestinya menjadi seorang yang kreatif dan inovatif, bekerja dengan pola yang tidak biasa.[528] Tetapi, tugas ini sangat berat karena seorang intelektual berarti harus terus bergulat dengan pengetahuan dan kebebasan, namun juga harus berdiri di antara kesendirian dan pengasingan.[529] Inilah yang ditempuh Said sepanjang hidupnya. Pengalaman personal dan intelektual Said yang kompleks dan tak biasa ini menjadi "khas" dan "unik" yang sulit dirasakan dan dipahami oleh para

---

[526] Edward, Said, *Peran Intelektual*..., hlm. 45.
[527] *Ibid.*, hlm. 46.
[528] *Ibid.*, hlm. 47.
[529] *Ibid.*, hlm. 16.

pengkritiknya yang hidup dan menjalani karier intelektual secara biasa.

E. Penutup

Jika *Orientalism* Said adalah tesis maka *Defending The West* adalah anti-tesisnya. Soal tesis yang dilawan anti-tesis, yang kemudian memunculkan sintesis, dan begitu pula sirkulasi teori dan kritik teori, sesungguhnya telah mengembangkan dunia ilmu pengetahuan. Perspektif ilmuwan dan umat manusia secara umum menjadi cerah. Inilah yang mungkin telah hilang dalam diskursus intelektual Islam Indonesia dalam 10 atau bahkan 20 tahun terakhir setelah kepergian para begawan-cendekiawan Muslim tanah air. Kini, sebagian besar Muslim hanya meributkan soal yang tidak mendalam dan tidak substansial, seperti soal bendera tauhid, soal identitas politik, soal kursi kekuasaan, soal halal-haram, dan rebutan "kavling surga". Mungkin zaman sudah berubah. Kini, masanya angin populisme, simulakra, hiperrealitas yang instan, dengan *follower*, lalu viral, dan "pergi lagi bersama angin", *gone with the wind.*

F. Referensi

Badawi, Abdurrahman. 2003. *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*. Yogyakarta: LKiS.

Martin, Richard [Ed.]. 2002. *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.

Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

------------. 1998. *Peran Intelektual*. Jakarta: Yayasan Obor.

------------. 2017. *Kekuasaan, Politik, dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Narasi.

Warraq, Ibnu. 2007. "Many Muslims React to Criticism of the Qur'an with Hysteria: Interview Qantarade with Warraq". Https://www.google.com/interview-with-ibn-warraq-many-muslims-react-to-criticism-of-the-Qur'an-with-hysteria, 29 November. Diakses pada 10 Agustus 2019.

------------. 2007. *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*. New York: Prometheus.

"Ibnu Warraq". Https://en.Wikipedia.org. Diakses pada 5 Agustus 2019.

BAB 5
EKSPRESI RELIGIUS DAN POLITIK DALAM DISKURSUS HUBUNGAN AGAMA DAN SAINS PADA PARA PEMIKIR MUSLIM INDONESIA 1970–2014

A. Pendahuluan

Salah satu fenomena menarik dari Islam Indonesia era 1990-an hingga saat ini adalah munculnya pergulatan pemikiran para sarjana Muslim tentang hubungan agama (Islam) dengan sains. Dari pergumulan itu, lahirlah beragam istilah seperti Islamisasi sains, ilmuisasi Islam, objektivikasi Islam, kompatibilitas, *ayatisasi* (dari bahasa Arab: *ayat* [tanda, simbol], yakni usaha "mencocokkan" ayat al-Qur'an dengan temuan atau teori sains), integrasi ilmu, integrasi-interkoneksi, teoantroposentris-integralistik, dan lain-lain. Fenomena tersebut menunjukkan beberapa hal penting. *Pertama*, alih-alih konflik dan independen, hubungan agama dan sains, khusus di dunia Islam, selalu dalam posisi integrasi dan dialog jika mengikuti model/tipologi Ian Barbour. *Kedua*, fenomena itu seolah ingin menunjukkan bahwa

Islam kompatibel (cocok) dengan modernitas jika sains dianggap identik dengan modernitas. *Ketiga*, dalam pandangan kaum Muslim, tak diragukan lagi, Islam sebagai "agama wahyu" dan "agama sempurna" memuat ajaran dan doktrin yang sangat detail tentang berbagai hal, dunia-akhirat, termasuk isyarat-isyarat ilmiah-saintifik. Namun, artikel ini tidak akan, secara spesifik, mendiskusikan ketiga pandangan tersebut. Saya hanya akan fokus pada bagaimana diskursus relasi agama-sains menjadikan politik identitas Islam menjadi lebih menonjol dan kuat, khususnya dalam komunitas Muslim perkotaan Indonesia.

B. Apa yang Dimaksud Identitas Politik dan Agama?

Apa yang saya maksud dengan "'identitas" dalam artikel ini terdiri atas dua makna. *Pertama*, identitas kultural-keagamaan. Mengenai hal ini, Federico Magdalena menggambarkannya dengan jelas:

> Identity is the sense of being, or of becoming, a badge that distinguishes one from others. Descartes famous line "I think therefore I am" is a crucial index of the novel stress on identity. This sense of self is validated by membership in a group, or affiliation in something intangible like culture or religion.

Identitas individual, kultural, dan keagamaan ingin diakui atau ingin ditonjolkan bahwa ia atau mereka bukan hanya "eksis", tetapi juga berbeda dengan yang lain. Identitas keislaman mula-mula diungkapkan dengan kalimat: "*I am Muslim before everything*

(*Ana Muslim qabla kulli sya'i*)." Ungkapan tiap individu Muslim ini kemudian melebur menjadi satu dalam konsep *ummah* (paguyuban Muslim). Identitas individual itu kini terhimpun dalam satu identitas komunal yang besar, yakni *ummah*: "kami adalah umat Islam." Termasuk ke dalam identitas Islam-kultural ini adalah "perlawanan" terhadap hegemoni sains Barat yang positivistik. Menurut Zainal Abidin Bagir, semangat perlawanan harus dilihat sebagai respons atas masuknya ilmu pengetahuan modern, terutama dimulai ketika negeri-negeri Muslim dijajah oleh imperialisme Barat. Bagi Bagir, fenomena Islamisasi sains harus dilihat bahwa Islam Indonesia adalah bagian dari dunia Muslim.

Di dunia Muslim, diskusi tentang Islam dan sains sudah ada sejak lama, tetapi tidak sistematis dan kebanyakan berbicara tentang sejarah sains dalam Islam, terutama pada periode yang disebut Masa Keemasan (*Golden Age*), dan sebenarnya yang dibicarakan lebih banyak bersifat "apologetik" daripada saintifik. Pada saat yang sama, umat Islam merasa sebagai komunitas di bawah "dominasi Barat", tidak hanya secara fisik, tetapi juga secara kultural dan cara berpikir. Dalam konteks Indonesia, selama tahun 1980-an dan 1990-an, banyak buku-buku Islam berbahasa asing yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Salah satu topik yang menarik adalah tentang kritik terhadap sains Barat dan perlunya membangun sains berdasarkan pada epistemologi Islam yang tidak sekuler. Topik ini juga populer di kalangan sarjana Muslim di Amerika dan Eropa. Semangat perlawanan ini juga diapresiasi oleh banyak Muslim Indonesia. Karena itulah, secara umum, saya melihat fenomena hubungan agama dan sains adalah bentuk perlawanan terhadap dominasi Barat.

Bentuk perlawanan atas sains modern yang positivistik juga popular dengan istilah *postmodernisme*. Menurut Poespowardojo dan Seran, dalam ranah ilmu pengetahuan, postmodernisme adalah bentuk ketidakpercayaan terhadap metanarasi atau narasi besar. Selama ini, ilmu pengetahuan atau sains modern, sebagai salah satu wacana (*discourse*), mengklaim dirinya sebagai satu-satunya jenis pengetahuan yang valid, yang menjangkau karakter dunia secara objektif dan universal. Narasi-narasi lain di luar narasi besar dianggap non-ilmiah. Kebenaran ilmiah hanya milik sains modern. Sebaliknya, menurut postmodernisme, sains sebenarnya tidak bisa melepaskan diri dari mitos-mitos ilmu pengetahuan yang dipercayainya.

Jika diteliti secara filosofis, logis, dan historis, akan tampak bahwa sains hanyalah salah satu permainan bahasa (*game language*) di antara banyak permainan; hanyalah satu jenis pengetahuan di antara banyak pengetahuan lainnya. Menurut Adorno dan Horkheimer, dua tokoh Mazhab Frankfurt, cara berpikir positivistik dan ilmu alam sebenarnya adalah "mitos baru" yang lahir dari mitos lama yang telah ditaklukkan. Menurut keduanya, seperti dikutip Budi Hardiman, perbedaan antara mitos dan ilmu pengetahuan hanyalah perbedaan di dalam cara "memahami kenyataan", dan bukan perbedaan dalam "hakikat". Dalam hakikatnya, keduanya sebenarnya sama. Mitos adalah pengetahuan rasional, tetapi pengetahuan rasional yang bangkit di dalam mitos tak lain adalah mitos baru. Bagi mazhab postmodernisme, ada banyak narasi-narasi kecil yang membawa kebenaran masing-masing dengan konteks-konteks yang spesifik. Karena itu, tidak mungkin ada pengetahuan yang satu-satunya valid, objektif, dan berlaku bagi semua (universal) seperti yang selalu diklaim oleh ilmu pengetahuan dan sains

modern. Para penggagas Islamisasi sains tidak banyak merujuk kepada para filsuf postmodernisme dalam melawan hegemoni sains Barat yang positivistik, tetapi tawaran mereka mengenai sains Islami yang metafisik dan transendental (narasi kecil) jelas menunjukkan semangat yang sama.

Kedua, identitas kultural keagamaan itu pada gilirannya menjadi "identitas politik Islam". Identitas ini, jika mengikuti Bassam Tibi, disebut juga Islamisme. Tibi menjelaskan:

> *Islamism is about political order, not faith. Nonetheless, Islamism is not* merely *politics but "religionized politics". In the case of Islamism, the "religionization of politics" means the promotion of a political order that is believed to emanate from the will of God and is not based on popular sovereignty. On the contrary, Islam itself does not do this.*

Tibi memberi, setidaknya, enam ciri Islamisme: (1) tatanan politik Islami, (2) anti-Semitisme, (3) anti-demokrasi, (4) formalisasi syariah, (5) otentisitas dan kemurnian Islam, dan (6) totalitarianisme. Bagi Tibi, Islamisme sama sekali berbeda dengan Islam. Islamisme adalah konstruksi baru tentang "agama dan negara" yang mengabaikan "iman, spiritualitas, nilai-nilai etis inklusif, dan nalar yang tercerahkan." Islamisme adalah institusionalisasi politik dengan kepentingan dan agenda-agendanya, tetapi meminjam "baju Islam". Konsep *ummah* dalam Islamisme berarti kewarganegaraan yang ada dalam sistem (*nizam*) Islami. Islamisme ini, dalam praktiknya yang ekstrem, mewujud dalam bentuk organisasi dan kelompok-kelompok yang meneriakkan jihad, dalam pengertian perang terhadap siapa pun yang tak sepaham dengan mereka, seperti yang kita

saksikan di banyak tempat. Para penggagas Islamisasi sains di Indonesia, tentu saja, tidak dalam kategori "*hard Islamism*" ala Tibi, tetapi bahwa di antara mereka menjadi anggota atau pendukung partai politik Islam yang menghendaki *nizam* Islami, atau ada yang mendukung formalisasi syariat, atau sebagian lain aktif mendakwahkan Islam yang "murni, autentik, dan *kaffah*" sebagai cara hidup (*way of life*) maka rumusan-rumusan mereka tentang Islamisasi sains dapat dibaca sebagai model "Islamisme lembut" ("*soft-Islamism*").

C. Mengenang Para Pionir: Moenawar Cholil, Rasjidi, Kadirun Yahya, dan HAMKA

Secara historis, sejak diterbitkan pada November 1859, karya Darwin, *The Origin of Species*, mengundang banyak perhatian sekaligus kontroversi, terutama di kalangan gereja. Menurut Jon Roberts, para pemikir Kristen di Inggris Raya dan AS yang tertarik pada relasi agama-sains pada periode sebelum 1875 umumnya "mencela" *The Origin of Species* sebagai serangan terhadap "prinsip-prinsip dasar ilmu alam dan agama wahyu." Lucunya, pada 1920-an, ketika kaum fundamentalis Kristen di AS dan Eropa menolak teori evolusi dan berupaya keras untuk melarang pengajaran "teori evolusi manusia" di sekolah-sekolah umum di Amerika pada awal 1920-an, teori evolusi kemudian menjadi teori sains dan hipotesis ilmiah kontroversial yang paling banyak diperdebatkan secara teologis sejak zaman Galileo. Dengan kata lain, fokus diskusi orang-orang Kristen malah pada aspek teologinya dibanding pada aspek saintifiknya. Padahal, *The Origin of Species* sama sekali bukan karya teologi.

Teori evolusi yang dipahami oleh gereja (juga kaum Muslim) adalah bahwa spesies-spesies makhluk hidup mengalami perubahan secara perlahan-lahan (gradual). Perubahan gradual semua spesies tumbuhan dan hewan dalam kerajaan flora dan fauna berada dalam hukum mekanika yang disebut dengan "seleksi alamiah" (*natural selection*). Hukum inilah yang dapat menjelaskan fenomena evolusi makhluk hidup secara ilmiah, terlepas dari dogma-dogma agama. Penemuan lain dari teori evolusi adalah bahwa nenek moyang manusia berasal dari kera. Tentu saja, teori evolusi ini bertentangan dengan doktrin penciptaan (kreasi) Kristen dan Islam bahwa makhluk hidup (Adam dan Hawa) diciptakan oleh Tuhan.

Soal pergumulan agama dengan sains, khususnya penolakan gereja terhadap teori evolusi, rupanya juga menjadi perhatian serius Muslim Indonesia. Secara mengejutkan, HAMKA (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), tokoh Muhammadiyah dan salah satu ulama Indonesia berpengaruh, dalam karyanya, *Tafsir Al-Azhar Juz I*, membuat ulasan menarik tentang apakah Nabi Adam As. adalah manusia pertama dan bagaimana hubungan ayat-ayat al-Qur'an mengenai penciptaan dan doktrin tentang *khalifah* dengan teori Darwin? Kelak, Mulyadhi Kartanegara, Guru Besar Filsafat Islam kenamaan, juga membuat ulasan cukup memadai mengenai pandangan filosofis Islam dan al-Qur'an *vis a vis* teori evolusi Darwin.

Sesungguhnya, sebelum Muslim Indonesia mulai intens mendiskusikan Islam dan teori evolusi, terutama setelah apologis Muslim, Harun Yahya, banyak mempublikasikan buku-buku tentang teori evolusi "versi Islam" (dalam edisi bahasa Indonesia) yang disambut hangat Muslim Indonesia,

pergumulan agama dengan sains telah dimulai sejak tahun 1960-an dalam beberapa bentuk yang beragam, misalnya soal hubungan Isra' Mi'raj dengan sains. Moenawar Chalil melalui karyanya, *Peristiwa Isra dan Mi'raj*, dan Kadirun Yahya melalui bukunya, *Isra' Mi'raj Rasulullah Saw. Ditinjau dari Sudut Ilmu Fisika-Eksakta*, adalah dua karya representatif dan cukup populer pada masanya tentang bagaimana Islam, yang direpresentasikan oleh peristiwa Isra' Mi'raj, sangat sesuai dengan teori-teori fisika dan astronomi, bahkan melampaui teori sains yang baru ditemukan saat itu. Kelak, Thomas Djamaluddin, Kepala Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional (LAPAN), juga mempublikasikan sebuah artikel menarik berjudul "Isra' Mi'raj: Inspirasi Mengintegrasikan Sains dalam Aqidah dan Ibadah". Djamaluddin adalah astronom dan tokoh LAPAN yang aktif menawarkan solusi dalam penggunaan *hisab* dan *rukyat* untuk menentukan puasa Ramadhan, Idul Fitri, dan Idul Adha, yang setiap tahun selalu menjadi perdebatan dan polemik di antara pemerintah, NU, Muhammadiyah, dan ormas Islam lainnya.

Buku lain yang sangat populer di tanah air adalah *La Bible Le Coran Et La Science* karya Maurice Bucaille yang diterjemahkan oleh HM Rasjidi dengan judul *Bibel, Al-Qur'an, dan Sains Modern*. Rasjidi adalah alumni Universitas Sorbonne, Paris, dan cendekiawan Muslim Indonesia yang sangat gandrung dengan Islamisme, serta pernah menjadi Menteri Agama era Presiden Sukarno. Buku ini sangat populer pada akhir 1970-an hingga sepanjang 1980-an karena isinya sangat "memuaskan" kaum Muslim Indonesia, yaitu kekeliruan ilmiah pada ayat-ayat dalam Alkitab Kristen dan kecocokan teori-teori ilmiah dengan al-Qur'an. Semangat inilah yang ingin ditunjukkan Rasjidi agar Muslim Indonesia dapat "menemukan kebenaran

dan pegangan hidup yang sejati." Perdebatan serius di kalangan Muslim Indonesia mengenai hubungan sains dengan al-Qur'an sebagai dampak dari buku Bucaile tersebut sulit dipisahkan dari peran Rasjidi sebagai sarjana Muslim yang menerjemahkan dan memopulerkan buku tersebut.

Saya ingin menghubungkan keempat pionir itu dengan konteks politik umat Islam pada periode formasi negara-bangsa (*nation-state*) Indonesia. Moenawar Cholil dan HAMKA pernah aktif dalam Partai Masyumi, sebuah partai yang diinisiasi oleh tokoh-tokoh Islam seperti Hasyim Asy'ari dan Wahid Hasyim dari NU serta Ki Bagus Hadikusumo dan Kasman Singodimejo dari Muhammadiyah. Partai ini menjadi partai terkemuka ketika dipimpin oleh Muhammad Natsir (1908–1993). Masyumi berdiri pada November 1945 dan dibubarkan oleh Presiden Sukarno pada 1960 karena para pimpinan partai itu dianggap "ikut serta melakukan pemberontakan dengan bergabung pada Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI)." Dalam catatan Remy Madinier, Cholil adalah salah satu ulama paling berpengaruh di jajaran pimpinan Masyumi, sementara HAMKA pernah menjadi wakil terpilih Masyumi di DPR pada akhir 1950-an, menjadi Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada 1931, dan menjadi Ketua MUI pertama pada 1975. Menurut Madinier, terwujudnya masyarakat Islami yang bersamaan dengan pendirian nNegara syariah merupakan *raison d'etre* nebula Masyumi. Meski terdapat banyak perbedaan pendapat dalam internal partai, namun para pemimpin Masyumi tak pernah surut memperjuangkan cita-cita pokok itu, yakni masyarakat Islami yang berasaskan syariah Islam. Jika mengikuti teori Bassam Tibi, inilah yang disebut Islamisme.

Tiga tokoh yang kemudian menginisiasi Masyumi, yakni Hasyim Asy'ari, Ki Bagus Hadikusumo dan Kasman Singodimejo pernah mengajukan Piagam Jakarta sebagai representasi politik kaum Muslim, tetapi gagal karena ditentang keras oleh tokoh-tokoh Kristen Indonesia Timur. Meski demikian, para tokoh Islam itu, sampai terbentuknya Masyumi, tak pernah surut melakukan "Islamisasi". Watak Islamisme Cholil dan HAMKA juga sangat jelas. Cholil menulis banyak karya yang mengampanyekan ideologi Islamisme, salah satu yang khas adalah *Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah*. Dalam salah satu tulisan lain berjudul *Ulil Amri*, Cholil mengkritik keras gelar *ulil amri* yang diberikan NU kepada Sukarno. Menurut Cholil, pemberian gelar itu kepada Sukarno merupakan penyimpangan dari ajaran al-Qur'an. Bagi Cholil, yang dimaksud *ulil amri* dalam QS. an-Nisaa' [4] bukanlah seperti yang dipahami oleh ulama-ulama NU.

Sebagaimana Cholil, HAMKA juga sangat kental dengan semangat Islamisme. Dalam telaah Deliar Noer, ketika membandingkan Islam dengan Pancasila, maka bagi HAMKA, Islam lebih unggul dari Pancasila, bahkan dari paham apa pun di dunia ini. HAMKA meragukan jika Pancasila dianggap sebagai cermin dari falsafah dan gaya hidup asli orang Indonesia. Bagi HAMKA, justru Islamlah dasar yang asli dari tanah air dan pribadi sejati bangsa Indonesia, bukan Pancasila. Menurut HAMKA, semangat kaum Muslim sejak perang melawan penjajah hingga merdeka, motor penggeraknya adalah Islam. Karena itu, HAMKA menolak pandangan bahwa Pancasila merupakan semangat Proklamasi 1945. "Hal itu amatlah jauh dari kebenaran dan dalam kata kasarnya ialah dusta," kata HAMKA. Bagi HAMKA, Pancasila hanya dikenal oleh beberapa orang saja, sedangkan sebagian besar penduduk Indonesia menganut dasar yang asli, yaitu

Islam. Jelas, bagi HAMKA "Pancasila tidak mempunyai dasar sejarah di Indonesia." Tetapi, menurut Noer, ketika HAMKA menjadi Ketua MUI pada 1975, HAMKA terlihat sudah agak "lunak". Ketika membicarakan Pancasila, HAMKA berkesimpulan bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan Islam. Semua sila-silanya tidak terpisah dari ruh ajaran Tuhan. Menurut Noer, HAMKA kini harus berhati-hati. Jika sebelumnya keras dan pembangkang, kini ia mencoba berdiri di tengah antara kaum Muslim dan pemerintah, dan berusaha mendekatkan keduanya.

Jiwa Islamisme pada HAMKA dan Cholil memang tak pernah pudar. Dalam konteks hubungan Islam dan Kristen yang sering memanas, Cholil dan HAMKA adalah dua figur yang sering bersuara keras. Pada masa kolonial, misalnya, Cholil sebagai tokoh Muhammadiyah di Semarang pernah memprotes keras kebijakan kolonial Belanda yang tidak adil dalam memberi subsidi kepada para pemeluk agama. Menurut Cholil, sebagaimana dikutip oleh Ropi, pada 1936, subsidi yang diterima kaum Protestan sebesar 686.100 gulden, Katolik menerima 286.500 gulden, sedangkan kaum Muslim hanya 7.500 gulden. Pada tahun berikutnya, Protestan dan Katolik menerima peningkatan yang sangat signifikan, yakni 844.000 dan 335.700 gulden, sedangkan kaum Muslim hanya menerima 7.600 gulden.

Begitu pula, pada akhir 1960-an, ketika ramai beredar isu tentang aktivitas Kristenisasi dan munculnya kabar angin bahwa kaum misionaris Protestan telah mengkristenkan dua juta kaum Muslim maka tokoh-tokoh Muslim pada saat itu memberi respons yang sangat keras. Pada 30 November 1967, ketika pemerintah mengadakan forum silaturahmi nasional antar-tokoh agama, maka Muhammad Natsir, Rasjidi, Fakih Usman,

Prawoto Mangkusasmito, dan HAMKA yang mewakili umat Islam menuntut kepada pemerintah agar dikeluarkan sebuah aturan yang tegas yang melarang penyiaran agama kepada para pemeluk agama lain. Tetapi, tuntutan ini ditolak oleh para tokoh Kristen dengan alasan bahwa penyiaran agama adalah hak asasi manusia. Tetapi, HAMKA dan kawan-kawan pantang menyerah. Mereka kemudian melobi Menteri Agama Alamsjah Ratu Perwiranegara (1978–1983). Alamsjah memang dikenal dekat dengan kelompok Islam. Meskipun ia tidak suka dengan Islam radikal, tetapi sebagai seorang jenderal yang berlatar belakang santri, ia tidak ingin kekuatan politik Islam lumpuh total seperti yang dikehendaki oleh kelompok Ali Murtopo. Karena itu, pada 1 Agustus 1978, Alamsjah mengeluarkan Peraturan Menteri Agama No. 70/1978 yang berisi pembatasan penyiaran agama dan larangan penyiaran agama dalam bentuk apa pun kepada orang yang sudah memeluk agama. Tentu saja, maksud regulasi ini ditujukan kepada kelompok Kristen. Peraturan Menteri Agama ini—yang memperkuat instruksi presiden sebelumnya tentang kode etik penyiaran agama, kontan saja disambut gembira oleh kelompok Islam, termasuk HAMKA yang saat itu menjadi Ketua MUI. Menurut HAMKA, seperti dikutip oleh Ropi, regulasi tentang penyebaran agama Kristen penting untuk membendung kemunculan kelompok-kelompok radikal pada umat Islam. HAMKA beralasan bahwa misionari atau kristenisasi yang dilakukan dari pintu ke pintu (*door-to-door*) bisa berakibat fatal karena "bagi Muslim yang fanatik, dibolehkan untuk membunuh misionaris yang melakukan itu", demikian kata HAMKA.

Sebagaimana Cholil dan HAMKA, Rasjidi juga seorang Islamis tulen. Hanya saja, perbedaan pokoknya dengan dua nama sebelumnya adalah bahwa Rasjidi seorang diplomat yang

beberapa kali menjadi duta besar Indonesia di luar negeri, orang Indonesia pertama yang mendapat gelar "*docteur*" dari sebuah universitas bergengsi di Paris, dan menjadi Menteri Agama pertama RI pada 1946. Hal-hal inilah yang membuat Rasjidi terlihat sangat istimewa. Rasjidi berasal dari keluarga "Muslim *abangan* (istilah Inggris: *red Muslim*)": Muslim, tetapi tidak menjalankan syariah. Tetapi, sejak kuliah di Kairo pada 1931 hingga akhir hayatnya, Rasjidi dikenal sebagai *guardian of faith*. Azyumardi menyebutnya sebagai seorang ortodoks yang seratus persen sudah meninggalkan tradisi "Islam *abangan*" leluhurnya. Bahkan, Rasjidi menulis satu buku berjudul *Islam dan Kebatinan* yang isinya menolak keras "aliran kepercayaan" atau "kebatinan Jawa" dan menganggapnya "bukan Islam". Ketika sedang marak kasus Kristenisasi pada akhir 1960-an, seperti telah disinggung, Rasjidi juga tampil di depan memberi reaksi keras terhadap orang-orang Kristen. Bahkan, Rasjidi menghabiskan banyak energi untuk menulis beberapa karya tulis sebagai penolakannya terhadap usaha Kristenisasi di Indonesia, antara lain *Mengapa Saya Tetap Memeluk Islam?*, *Sikap Ummat Islam terhadap Ekspansi Kristen*, dan *Kasus RUU Perkawinan dalam Hubungan Islam dan Kristen*. Ketika menjadi pembicara seminar antar-agama di Tokyo pada 1968, Rasjidi juga membuat paper yang mengkritik keras usaha-usaha misionaris Kristen di Indonesia dan menyebutnya sebagai "cara-cara yang tidak beradab."

Jiwa puritanisme Islam Rasjidi kembali muncul ketika gelombang gagasan pembaruan Islam dimunculkan oleh Ahmad Wahib, Nurcholish Madjid, dan Harun Nasution pada pertengahan 1970-an. Rasjidi menulis dua karya khusus dan satu artikel pendek untuk mengkritik keras gagasan ketiganya yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam yang benar.

Terhadap gagasan Cak Nur tentang sekularisasi dan pembaruan, Rasjidi menyimpulkan bahwa pikiran-pikiran Cak Nur itu "berbahaya kepada umat Islam Indonesia." Terhadap proyek "Islam rasional" yang dilakukan Harun Nasution, Rasjidi juga membuat kesimpulan bahwa gagasan-gagasan Nasution itu mengancam Islam dan kaum Muslimin di Indonesia. Terhadap catatan harian Wahib yang kemudian terbit menjadi *Pergolakan Pemikiran Islam*, Rasjidi berkomentar bahwa Wahib adalah anak muda yang cerdas, tetapi karena tidak mendapat bimbingan, ia jadi "*ngelantur* dalam kesesatannya." Menurut Rasjidi, sungguh merupakan tragedi ketika orang-orang Barat yang sekuler sudah kembali ke agama, dan ketika ia sedang menerjemahkan karya Bucaille tentang kehebatan al-Qur'an dalam sains, masyarakat Indonesia malah disuguhi buku catatan harian Wahib tersebut. Atas sikapnya yang kokoh membela "Islam yang murni" muncul pertanyaan: sebagai lulusan Eropa, mengapa Rasjidi tidak mewarisi tradisi intelektual Barat yang liberal, atau tradisi Jawa—sebagai budaya leluhurnya—tentang harmoni keagamaan dan sinkretisme? Menurut Azyumardi, jawaban atas pertanyaan itu kiranya tak bisa dilepaskan dari lingkungan intelektual dan keagamaan yang dialami Rasjidi ketika belajar di Kairo. Rasjidi merasa cocok dengan paham reformisme atau "neo-salafisme", seperti yang dianjurkan oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha. Ciri khas neo-salafisme adalah kembali kepada al-Qur'an, hadits shahih, atau kepada "Islam yang murni" sebagaimana dipraktikkan kaum salaf, dan menolak bid'ah, khurafat, dan takhayul. Rasyidi selama di Kairo juga berteman dekat dengan Sayyid Qutb, tokoh utama reformisme. Karena itu, menurut Azyumardi, Rasjidi—bersama-sama dengan Cholil dan HAMKA—pantas disebut sebagai seorang

Muslim ortodoks, seorang revivalis atau reformis, dan bahkan seorang "fundamentalis". Ketika dijuluki "fundamentalis", kata Azyumardi, Rasjidi tidak keberatan, bahkan merasa terhormat dengan julukan itu karena ia memang mengabdikan diri untuk menjaga fundamentalisme keimanan Islam. Itulah yang dianut Rasjidi hingga akhir hayatnya.

Gambaran luas tersebut sengaja saya jelaskan tak lain hanya untuk menunjukkan bahwa aktivitas politik identitas Islam menjadi ruh, sikap, dan praktik para pionir hubungan agama dan sains. Islamisme mereka menjadi ruh yang menggerakkan semua pikiran dan karya-karya mereka tentang Islam. Meski demikian, harus pula dipahami bahwa pertarungan politik identitas, politik komunal, atau politik keagamaan pada bangsa yang baru saja merdeka saat itu dan sedang mencari format negara-bangsa, adalah hal yang wajar. Semua kelompok etnis dan agama memang sedang menawarkan format identitas masing-masing, dan karena itu sangat mungkin terjadi kontestasi dan konflik satu sama lain.

D. Ayatisasi dan Spirit Melawan Barat yang Sekuler

Setelah empat tokoh tersebut, kemudian muncullah Hidajat Nataatmaja (1932–2009), seorang sarjana Muslim yang intens menulis tentang hubungan Islam dan sains. Hidajat (baca: Hidayat) adalah seorang teknokrat dan birokrat yang tidak memiliki latar belakang studi-studi Islam. Hidajat menyenangi studi fisika dan sangat mengagumi Albert Einstein, tetapi nasib membawanya menjadi doktor di Universitas Hawai dalam bidang ekonomi pertanian. Ia tidak puas menjadi ahli fisika dan ekonomi. Ia mendalami agama, tasawuf, dan filsafat. Ia memiliki

minat dan hasrat yang besar terhadap kajian agama dan berupaya keras merumuskan apa yang ia sebut "ilmu pengetahuan Islam", yaitu perpaduan antara ilmu-ilmu filsafat, sosial, dan eksak dengan ilmu-ilmu keislaman yang dipahaminya.

Di internet, terdapat satu blog yakni hidayat-nataatmadja.blogspot.com dengan nama identitas "Jurnal Hidayat Nataatmadja" yang dikelola oleh para pengagum dan para murid intelektual (langsung atau tidak langsung) Hidajat. Blog ini berisi informasi mengenai buku-buku dan tulisan-tulisan Hidajat serta tulisan-tulisan murid-murid dan sahabat-sahabatnya. Bagi para pengagum dan murid-muridnya, Hidajat adalah seorang pemikir besar, baik diukur dari bidang yang dikajinya maupun dari karya pemikiran yang dihasilkannya. Pada masanya, ia satu-satunya pemikir multi-disipliner dengan agenda keilmuan yang jelas, yaitu mengintegrasikan sains dengan agama dalam sebuah strukturasi gagasan yang koheren. Bidang keilmuan yang ditekuninya merentang dari fisika teoretis, filsafat, ekonomi, hingga ilmu-ilmu pertanian yang bersifat teknis. Namanya melambung pertama kali pada penghujung dekade 1970-an ketika secara terang-terangan memfalsifikasi teori relativitas Einstein. Ia tak hanya mengajukan kritik-kritik yang tajam terhadap tradisi filsafat dan saintisme Barat, melainkan juga mengajukan strukturasi berpikir baru sebagai jalan alternatif, meskipun tak banyak dihiraukan orang. Ia sangat tekun dalam mengembangkan "pandangan-pandangan alternatifnya" sebagai lawan dari sains Barat yang positivistik.

Jika membaca tulisan-tulisannya, terlihat jelas bahwa Hidajat adalah seorang sarjana yang sangat kritis dan cerdas yang begitu geram dengan tradisi filsafat, teori-teori ilmiah, dan

sains ala Barat yang ditelan mentah-mentah oleh masyarakat Indonesia dan kaum Muslim. Ia sering menggunakan bahasa yang blak-blakan (atau provokatif) seperti "omong kosong", "*ngawur*", "*keblinger*", dan sering menyebut sains Barat sebagai "jejak iblis". Buku-buku dan tulisannya menunjukkan bahwa ia cukup akrab dengan pemikiran-pemikiran filsuf dan saintis Barat, seperti Goedel, Weisskopf, Albert Einstein, Karl Popper, Thomas Kuhn, Fritjof Capra, Hideki Yukawa, Edward de Bono, Karl Marx, Sigmund Freud, Abraham Maslow, Plato, Aristoteles, Descartes, E. F. Schumacher, Joan Robinson, Alfin Toffler, William Barret, Gunnar Myrdal, dan lain-lain. Dengan merujuk kepada karya-karya kaum sufi, seperti Imam al-Ghazali dan Rumi, dan karya-karya tentang tasawuf, seperti Seyed Hossein Nasr, Hidajat berketetapan hati untuk mengkritik secara tekun pandangan filsafat dan saintifik Barat yang dianggapnya "semu", "palsu", dan "penuh tipuan".

Dalam konteks diskursus Islamisasi sains di Indonesia, ia cukup populer di kalangan masyarakat urban pada era 1980-an hingga 1990-an. Karya-karya Hidajat sebagian besar tentang Islam dan krisis sains, terutama sains Barat yang sekuler. Salah satu bukunya, *Karsa Menegakkan Jiwa Agama dalam Dunia Ilmiah: Versi Baru Ihya 'Ulumuddin*, mengkritik pengetahuan yang rasional dan empiris (yang berkembang di Barat dan Indonesia) dengan perspektif metafisis *Ihya' 'Ulumuddin* karya Imam al-Ghazali. Hidajat sangat "bernafsu" melawan kemapanan paradigma pengetahuan dan sains yang sangat positivistik yang menegaskan bahwa sains Barat bersifat universal, objektif, dan cocok untuk semua umat manusia. Padahal, faktanya, menurut Hidajat, sains Barat adalah "semu", "palsu", dan "penuh tipuan". Seperti telah disebut sebelumnya, Hidajat juga menyebut sains

Barat sebagai "jejak iblis" dengan paradigmanya bahwa "sains pasti benar, objektif, dan universal." "Jejak iblis" ini, menurut Hidajat, berasal dari pemujaan atas rasionalisme dan empirisme yang dikampanyekan oleh tradisi sains Barat.

Setelah mendalami pengetahuan, filsafat, dan sains Barat dari tokoh-tokohnya, Hidajat sampai pada kesimpulan bahwa apa yang disebut "rasionalisme dan empirisme" adalah "lemah dan rapuh". Sebaliknya, menurut Hidajat, Islam adalah agama rasional, empiris, dan metafisik sekaligus. Jika Muslim mendalami metafisika, melalui tasawuf, maka ia akan menghasilkan produk sains yang kokoh dan autentik. Bagi Hidajat, al-Qur'an adalah kitab suci yang juga menjadi sumber pengetahuan dan sains yang, jika di dalami, akan menghasilkan temuan-temuan sains yang besar. Pertanyaannya: mengapa Muslim secara membabi-buta mengikuti sains Barat dan meninggalkan al-Qur'an, padahal semua temuan ilmu pengetahuan dan sains modern saat ini sudah dijelaskan oleh al-Qur'an? Hidayat "kecewa" dan "menyesal" melihat fakta bahwa sarjana-sarjana Barat lebih memahami isi kandungan al-Qur'an dibanding Muslim sendiri. Bagi Hidajat, agama dan sains menyatu, tak bisa dipisahkan. Hal yang menarik dari semua formulasi dan rekonstruksi Hidajat tentang hubungan Islam dan sains adalah pernyataannya bahwa tujuan akhir dari usahanya adalah "kebangkitan Islam", yang jika dibaca secara politik artinya "kebangkitan umat dalam seluruh aspeknya". Hidajat membuat pola "berpikir Islami" seperti berikut ini:

Prinsip Berpikir Ilmiah ala Hidajat Nataatmadja

Ilmiah Kontemporer	Ilmiah Agamawi
1. Empirisme.	1. Empirisme-metaempirisme.
2. Rasional.	2. Rasional-intuitif.
3. Objektif imparsial.	3. Objektif partsipatif.
4. Relativisme moral berpijak pada prinsip ekivalen sistem referensi.	4. Absolutisme moral berpijak pada prinsip keunikan sistem kedirian.
5. Agnostik terhadap hakikat spiritual.	5. Eksplisit mengungkapkan peran kemampuan spiritual.
6. Aksioma: sebarang spekulatif.	6. Aksioma: diturunkan dari ajaran agama.
7. Pendekatan parsial menurut disiplin, baru kemudian dicoba dihubung-hubungkan menjadi satu.	7. Pendekatan holistik menurut model manusia seutuhnya, baru spesialisasi ke bidang disiplin.
8. Kesadaran sebagai derivat semata-mata dari pengalaman empiris.	8. Kesadaran memiliki komponen apriori spiritual.
9. Tidak bisa menerangkan kreativitas.	9. Kreativitas sebagai bimbingan Ilahiah melalui iman, takwa, dan tauhid yang memancar dalam bentuk cinta *muthmainnah*.

Menurut Hidajat, dengan model berpikir ilmiah agamawi ini, kaum Muslim kini dapat menegakkan ajaran-ajaran Islam dalam dunia empiris/ilmiah sehingga mereka memiliki senjata untuk berjihad melawan kebodohan akibat kekeliruan berpikir,

dan kaum Muslim dapat menegakkan Islam dalam dunia makna, yaitu memberi makna pada ritus-ritus agama.

Kemudian, Mulyadhi Kartanegara, Guru Besar Filsafat Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, adalah figur lain yang juga sangat aktif menulis dan mengampanyekan Islamisasi sains, terutama dalam bentuk apa yang disebut "integrasi Ilmu". Semangat dalam tulisan-tulisan Mulyadhi, peraih gelar Doktor Filsafat di Universitas Chicago ini, adalah juga "perlawanan" terhadap sains Barat yang positivistik. Menurut Mulyadhi, alasan pokok dirinya terlibat aktif menulis Islamisasi sains atau integrasi ilmu karena intensitas sekularisasi terhadap ilmu seperti yang terjadi di Barat, dan sekularisasi itu telah menjadi ancaman, bahkan menimbulkan serangan-serangan yang dapat meruntuhkan pilar-pilar pokok kepercayaan kepada Tuhan dan alam gaib yang dilakukan oleh ilmuwan-ilmuwan Barat. Ancaman itu juga sudah masuk ke dalam sistem pendidikan keagamaan. Dalam satu karyanya, *Menembus Batas Waktu*, Mulyadhi membuat satu pembahasan khusus yang mengkritik tokoh-tokoh sains seperti Darwin, Marx, Freud, dan Durkheim yang menginspirasi kemunculan sains Barat yang modern dan positivistik. Mulyadhi memiliki kegelisahan yang sama dengan Hidajat, tetapi mereka memiliki rumusan yang berbeda soal Islamisasi sains karena latar belakang pendidikan dan pengalaman yang berbeda. Mulyadhi lebih filosofis dan epistemologis, seperti yang akan kita diskusikan dalam subbab khusus.

Selanjutnya, *ayatisasi* adalah model dari Islamisasi sains yang sangat populer. *Ayatisasi* biasanya dianggap bagian dari "*tafsir 'ilmi*". *Ayatisasi* bermakna "menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan temuan-temuan ilmiah." Definisi lain menyebut

ayatisasi sebagai "pelabelan atau pemberian ayat-ayat dalam al-Qur'an terhadap ilmu-ilmu umum, apakah sains, ilmu sosial, atau ilmu humaniora sehingga ilmu tersebut dapat dianggap sesuai atau cocok dengan al-Qur'an". *Ayatisasi* adalah model yang paling banyak digemari oleh kaum Muslim, termasuk Muslim Indonesia. Ioanes Rakhmat, seorang sarjana Kristen Indonesia, secara "sinis" menyebut *ayatisasi* ini dengan istilah "cocokologi". Cocokologi berarti usaha mencocok-cocokkan dengan paksa teks-teks kitab suci agar sesuai dengan sains modern. Ke mana saja sains modern bergerak, ke sanalah kitab suci dipaksa, dibawa, atau diarahkan demi kecocokan dengan sains modern.

Karena sangat populer, terdapat banyak tulisan (buku dan artikel) yang memakai model *ayatisasi* sejak tahun 1990an hingga 2014. Saya ingin membuat dua model kategori *ayatisasi*: *soft-ayatisasi* atau "*ayatisasi*-lunak" (AL), dan *hard-ayatisasi* atau "*ayatisasi*-keras"(AK). *Pertama*, "*ayatisasi*-lunak" adalah istilah lain dari apa yang disebut "kompatibilitas" atau "kesesuaian". Dua sarjana Muslim terkemuka yang mengeksplorasi model ini adalah Cak Nur dan Quraish Shihab. Cak Nur, misalnya, menyatakan bahwa Islam tidak semata menginspirasi pengembangan sains, namun juga kompatibel dengan sains. QS. Faathir [35]: 27–28, menurut Cak Nur, menunjukkan bahwa apa yang disebut "ulama" bukan semata yang ahli tentang ilmu agama, tetapi ia juga yang mengerti tentang flora dan fauna (ilmu tentang tumbuhan dan binatang) dan meteorologi atau ilmu tentang cuaca. Terdapat banyak isyarat sains dalam al-Qur'an. Bahkan, menurut Cak Nur, penemuan terbesar umat Islam adalah ditemukannya angka nol. Tanpa angka nol, matematika tidak akan terwujud seperti yang ada sekarang.

Sementara, Shihab, sebagai ahli tafsir al-Qur'an, melihat hubungan yang proporsional dan kesesuaian antara kesucian al-Qur'an dengan logika ilmu pengetahuan. Menurut Shihab, mendiskusikan hubungan Islam, tepatnya al-Qur'an, dengan ilmu pengetahuan bukan dengan melihat apakah al-Qur'an membahas teori relativitas Einstein atau tentang luar angkasa, atau bagaimana ilmu komputer dibicarakan al-Qur'an. Tidak demikian. Yang lebih utama adalah apakah semangat ayat-ayat al-Qur'an mendukung ilmu pengetahuan atau menghalangi? Apakah satu ayat dalam al-Qur'an bertentangan dengan penemuan sains atau tidak?

Shihab meyakini bahwa memang ada isyarat-isyarat ilmiah dalam al-Qur'an, atau setidaknya terdapat ayat-ayat yang menyinggung kebenaran-kebenaran ilmiah yang belum ditemukan atau belum diketahui oleh para saintis di masa turunnya al-Qur'an. Tetapi, Shihab mengingatkan bahwa terdapat perbedaan watak fundamental antara sains dengan al-Qur'an. Sains selalu bersifat relatif. Tidak ada kata "kekal" dalam semua penemuan sains. Apa yang dulu dianggap sebagai "teori yang mapan" dalam sains, akan sangat mungkin ditolak atau dibatalkan oleh penemuan teori ilmiah yang paling mutakhir. Sementara, al-Qur'an bersifat "abadi" karena ia berasal dari Yang Mahakekal. Karena al-Qur'an bukan kitab sains maka sikap terbaik, menurut Shihab adalah "Jangan membenarkan atau menyalahkan suatu teori (sains) dengan ayat-ayat al-Qur'an yang memang pada dasarnya tidak membahas persoalan-persoalan tersebut secara mendetail." Cukup dikatakan bahwa beberapa ayat al-Qur'an atau spirit pada ayat-ayat tertentu memang kompatibel dengan penemuan sains.

Beberapa karya lain dengan semangat serupa, misalnya, *Sains dan Teknologi dalam Islam: Tinjauan Genetis dan Ekologis* karya Hasan Basri Jumin. Jumin adalah seorang saintis yang memperoleh gelar master dan doktor dalam bidang bioteknologi dan *breeding* pada Universitas Kagoshima, Jepang. Juga ada *Science and Technology: Some Cases in Islamic Perspective* karya Subandi dan Hany Hanita Humanisa. Subandi dan Humanisa adalah dua dosen UIN Sunan Gunung Jati Bandung. Kedua karya itu juga menegaskan bahwa al-Qur'an tidak semata menginspirasi perkembangan sains, tetapi juga "sesuai" dengan isyarat-isyarat ilmiah.

Kedua, "*ayatisasi*-keras" (AK) adalah penegasan ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an yang ditempelkan kepada (teori-teori) ilmu pengetahuan dan sains. Dengan kata lain, AK lebih "jelas dan eksplisit" daripada model "kompatibilitas". Pada model ini, beberapa penulis Muslim—atau beberapa organisasi Islam—meyakini bahwa banyak ayat al-Qur'an yang tidak hanya "kompatibel", tetapi memang identik atau persis sama dengan temuan-temuan sains. Meskipun ada banyak tulisan tentang subjek ini, saya ingin menyebut beberapa karya penting yang memiliki "bobot ilmiah" dalam kadar tertentu, misalnya buku berjudul *Al-Islam dan Iptek*. Buku ini adalah hasil pergumulan para civitas akadimika Universitas Muhammadiyah se-Indonesia dalam memetakan hubungan Islam dengan sains. Buku ini merupakan hasil seminar nasional mata kuliah al-Islam dan iptek yang diajarkan di seluruh Universitas Muhammadiyah di Indonesia, yang tentu saja didukung oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Kemudian, ada karya-karya lain semisal *Islam dan Sains Modern* karya Ali Anwar, dosen UIN Sunan Gunung Jadi Bandung, lalu ada *Menyibak Rahasia Sains Bumi dalam al-*

Qur'an karya Agus Haryo Sudarmojo. Sudarmojo adalah seorang Insinyur. Ada juga *Nalar Ayat-ayat Semesta: Menjadikan al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan* (2015) karya Agus Purwanto. Purwanto adalah saintis yang memperoleh gelar master dan doktor dalam bidang fisika di Universitas Hiroshima, Jepang. Dari Kementerian Agama RI, lahir tiga seri *tafsir 'ilmi*: *Penciptaan Jagat Raya dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains (Buku I)*, *Penciptaan Bumi dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains (Buku II)*, dan *Penciptaan Manusia dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains (Buku III)*. Komunitas akademik Salman ITB juga menerbitkan sebuah tafsir dengan model *ayatisasi*, *Tafsir Salman: Tafsir* ilmiah *Atas Juz 'Amma*. Karya ini mendiskusikan tema-tema tertentu dalam sains, seperti penciptaan alam semesta, penciptaan manusia, geografi, astronomi, bioteknologi, kloning, lingkungan hidup, gen, rekayasa genetik, dan lain-lain, lalu dilabeli ayat-ayat atau dicari kesesuaiannya dengan ayat-ayat al-Qur'an.

Karya yang paling impresif sekaligus kontroversial di kalangan Muslim Indonesia adalah kemunculan sosok Fahmi Basya. Ia pertama kali dikenal luas melalui karyanya, *Matematika Islam: Sebuah Pendekatan Rasional untuk Yaqin*. Ia menghubungkan sebagian besar rumus-rumus matematika dengan banyak ayat-ayat al-Qur'an demi menunjukkan kesesuaian yang meyakinkan antara matematika dengan al-Qur'an. Ia menunjukkan kemukjizatan al-Qur'an yang agung yang akan selalu "cocok" dengan penemuan sains sepanjang masa. Buku *Matematika Islam* sangat populer hingga Juli 2014 telah dicetak 21 kali. Pada 2012, Basya kembali menerbitkan karya "kontroversial", *Borobudur dan Peninggalan Nabi Sulaiman*. Dengan mengutip banyak ayat al-Qur'an dan menghubungkannya dengan teori-teori matematika dan fisika yang "dirumuskannya", Basya meyakini bahwa Candi

Borobudur sangat terkait dengan sejarah Nabi Sulaiman As. Dengan menunjukkan 40 bukti eksak yang ditelitinya, Basya mengonfirmasi bahwa Borobudur adalah peninggalan Ratu Saba' seperti yang diceritakan al-Qur'an, bahkan Indonesia adalah Negeri Saba' itu sendiri. Menurut Basya, riset yang ia ditekuni menunjukkan bahwa kecermatan dan ketepatan informasi al-Qur'an—dengan basis matematika Islam—telah mengkritik sejarah dunia purbakala Indonesia yang selama ini *taken for granted* bahwa orang-orang Hindu dan Buddha adalah nenek moyang bangsa Indonesia. Buku tentang Borobudur versi Basya ini juga cukup populer hingga dicetak 10 kali sejak pertama kali terbit. Beberapa kalangan mengapresiasi karya-karya Basya sebagai "temuan penting". Namun, tidak sedikit yang menganggap bahwa karya Basya itu sebagai "konyol" dan "pseudo sains". Di antara yang "melawan" Basya adalah Seno Panyadewa. Ia menulis *Misteri Borobudur: Candi Borobudur Bukan Peninggalan Nabi Sulaiman*. Menurut Panyadewa, 40 bukti-bukti yang diajukan Basya "lemah" dan "tidak relevan". Melalui buku *Misteri Borobudur*, Panyadewa membantah semua bukti dan argumen Basya. Lagi pula, menurut Panyadewa, karya Basya itu bisa dianggap sebagai penghinaan terhadap leluhur orang-orang Indonesia. Apakah orang-orang Hindu dan Buddha, sebagai leluhur orang Indonesia, bodoh, sampai candi Borobudur saja harus dibuat oleh seorang nabi dari Asia Tengah?

Bagi Armahedi Mahzar, misalnya, seorang sarjana pendukung *ayatisasi*, melakukan *tafsir 'ilmi*, nama lain dari *ayatisasi*, adalah bukan semata kewajaran, tetapi juga melaksanakan perintah al-Qur'an tentang pentingnya memahami ayat *kauniyah* (alam semesta) untuk memperkuat ayat *qauliyah* (lihat QS. Fushshilat [41]: 53). Aktivitas *tafsir 'ilmi* memiliki tiga manfaat: untuk

menunjukkan kesesuaian konsep al-Qur'an tentang alam semesta dengan konsep dan fakta sains, untuk menunjukkan aspek mukjizat al-Qur'an, dan akhirnya untuk memperkuat iman kepada Tuhan. Jika ternyata ada ketidaksesuaian antara ayat al-Qur'an dengan penemuan sains mutakhir maka mukjizat al-Qur'an tidak akan runtuh, dan al-Qur'an tidak akan dituduh sebagai pembohong, tetapi justru memperkokoh iman bahwa akal, sains, dan tafsir manusia masih terbatas untuk memahami misteri al-Qur'an lebih mendalam .

Berbeda dengan Mahzar, Bambang Sugiharto, seorang teolog Katolik dan Guru Besar Filsafat Universitas Katolik Parahyangan Bandung, memiliki pandangan yang kritis. Menurutnya, antara ilmu pengetahuan dan agama terdapat perbedaan yang cukup fundamental, setidaknya dalam tiga hal. *Pertama*, *mind-set* dasarnya berbeda. Ilmu bersandar pada etos otonomi pemahaman. Sikap skeptis dan tidak mudah percaya adalah kodrat seorang ilmuwan, sementara agama sebaliknya, sikap dasarnya adalah "percaya dan pasrah" pada kehendak otoritas lain, terutama otoritas Tuhan. Jika dalam dunia ilmiah, ketidakpercayaan, sebelum terbukti, adalah sebuah keutamaan maka dalam dunia agama, kepercayaan (iman) adalah keutamaan. *Kedua*, ilmu relatif lebih terbuka terhadap pandangan-pandangan baru asalkan masuk akal dan didukung oleh bukti faktual yang cukup. Agama, sebaliknya, cenderung tertutup, konservatif, dan defensif terhadap pemahaman-pemahaman baru yang melampaui (*beyond*) teks. *Ketiga*, jika ranah utama ilmu adalah hal-hal yang bersifat empirik maka ranah utama agama adalah misteri-misteri terdalam kehidupan beserta makna-makna pengalaman yang berada di luar jangkauan empiris. Bahasa keduanya juga berbeda. Bahasa agama lebih berupa bahasa

mitos, penuh metafora dan retorika, sedangkan bahasa ilmu adalah bahasa yang faktual, lugas, dan literal. Karena itu, bagi Sugiharto, apa yang disebut "integrasi" antara agama dan sains sebenarnya hanya sekadar "interaksi". Masing-masing tetap memiliki otonomi dan kekhasannya. Jika dicampur aduk maka yang terjadi adalah "kekonyolan", yakni teologisasi ilmu atau empirisasi teologi. Kedua-duanya akan absurd. Dengan teologisasi ilmu, otomatis bobot ilmiah akan turun. Sebaliknya, dengan empirisasi teologi, hal itu bagaikan "empirisasi filsafat", sesuatu yang aneh dan kontradiktif. Akhirnya, Sugiharto punya kesimpulan menarik bahwa "teologisasi ilmu" atau "agamaisasi ilmu" sebenarnya muncul karena "motivasi politik" (*the politics of discourse*) atau akibat antusiasme religius yang naif.

E. Formula yang Lebih Akademik

Bentuk-bentuk Islamisasi sains yang, katakanlah, "lebih akademik" adalah ilmuisasi Islam Kuntowijoyo, integrasi ilmu Mulyadhi Kartanegara, dan integrasi-interkoneksi Amin Abdullah. Kuntowijoyo (1943–2005) adalah seorang sejarawan, budayawan, sosiolog, dan intelektual Muslim yang tumbuh dalam tradisi Muhammadiyah. Sebagai kader Muhammadiyah dan karena kecintaannya terhadap organisasi Islam modernis terbesar di Indonesia itu, ia menulis sebuah buku berjudul *Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru*.

Kuntowijoyo merumuskan apa yang ia sebut "pengilmuan Islam", "paradigma Islam", dan "objektivikasi Islam". Menurut Kuntowijoyo, Islamisasi sains sebagai gerakan intelektual internasional pertama kali dimunculkan oleh Isma'il Raji al-Faruqi dari Lembaga Pemikiran Islam Internasional (*International*

Institute of Islamic Thought) di AS menjelang 1980-an. Gagasan ke arah Islamisasi sains sudah dicetuskan sebelumnya oleh Naquib al-Attas dari Malaysia. Menurut Kuntowijoyo, apa yang dimaksud "Islamisasi sains" oleh kedua sarjana Muslim itu berusaha supaya umat Islam tidak begitu saja meniru metode-metode dari luar dengan mengembalikan pengetahuan pada pusatnya, yaitu tauhid. Dari tauhid, akan muncul tiga macam kesatuan, yaitu kesatuan pengetahuan, kesatuan kehidupan, dan kesatuan sejarah. Selama umat Islam tidak memiliki metodologi sendiri, umat akan selalu dalam bahaya. Kesatuan pengetahuan artinya pengetahuan harus menuju kepada kebenaran yang satu. Kesatuan hidup berarti terhapusnya perbedaan antara ilmu yang sarat nilai dengan ilmu yang bebas nilai. Kesatuan sejarah artinya pengetahuan harus mengabdi pada umat dan pada manusia. Islamisasi sains berarti mengembalikan pengetahuan pada tauhid, atau mengembalikan *konteks* kepada *teks* (*konteks-teks*). Maksudnya, supaya ada *koherensi* (bahasa Latin, *cohaerere*, berarti "lekat bersama"), dan pengetahuan tidak lepas dari iman.

Namun demikian, menurut Kuntowijoyo istilah "Islamisasi sains" memiliki kelemahan dan tidak lagi relevan. Ia harus diganti dengan "pengilmuan Islam" atau "Islam sebagai ilmu". Bagi Kuntowijoyo, Islamisasi sains adalah "respons yang reaktif, sedangkan 'ilmuisasi Islam' adalah proaktif." Dalam prosesnya, Islamisasi sains sudah tidak lagi relevan. Teks kehilangan konteksnya. "Pengilmuan Islam", bagi Kuntowijoyo, adalah usaha-usaha dan gerakan intelektual untuk menyambung kembali teks dengan konteksnya agar teks dengan konteks tetap selalu ada korespondensi.

Dalam uraian yang agak panjang, menurut Kuntowijoyo, pertama-tama ada tiga hal yang harus dibicarakan: perlunya pengilmuan Islam, orang Islam harus melihat realitas melalui Islam, dan eksistensi humaniora dalam al-Qur'an. *Pertama*, soal pengilmuan Islam, yakni tentang perlunya Islam sebagai teks (al-Qur'an dan Sunnah) dihadapkan kepada realitas, baik realitas sehari-hari maupun realitas ilmiah. Dengan kata lain, dari teks ke konteks (teks-konteks). Dalam ilmu, berarti bahwa gerakan intelektual Islam harus melangkah ke arah "pengilmuan Islam". Menurut Kuntowijoyo, kaum Muslim harus meninggalkan "Islamisasi sains", gerakan intelektual pada tahun 1980-an, yaitu gerakan dari konteks ke teks (konteks-teks). Sementara itu, "pengilmuan Islam" bergerak ke arah berlawanan, yaitu dari teks menuju ke konteks.

Kedua, mengapa orang Islam harus melihat realitas melalui Islam? Jawaban pertama atas pertanyaan ini, menurut ilmu budaya dan sosiologi pengetahuan, realitas itu tidak dilihat secara langsung oleh orang, tetapi melalui tabir (kata, konsep, simbol, budaya, atau persetujuan masyarakat). Orang melihat realitas tidak seperti anjing melihat tulang. Di daerah-daerah Jawa yang menganut Kejawen (dulu), orang melihat raja melalui simbol-simbol: mitos Nyi Loro Kidul, upacara labuhan, sastra *Babad Tanah Jawi* (raja adalah keturunan para nabi dan para dewa), tata cara menghaturkan sembah, warna payung, dan larangan-larangan (seperti memakai motif kain tertentu, naik kereta di alun-alun). Demikian juga, orang Amerika (dulu) melihat Uni Soviet yang komunis melalui simbol: film tentang KGB dan "tentara merah", konsep "tirai besi" dan "anti-dunia merdeka". Aparat pemerintah Presiden Sukarno melihat orang-orang Masyumi, PSI, dan Murba melalui konsep "kontra-revolusi".

Aparat Orde Baru melihat orang yang mengkritik kebijakannya melalui konsep "anti-Pancasila", dan jika pelakunya adalah Muslim, maka dicap sebagai "ekstrem kanan". Dunia Barat melihat dunia Islam melalui tabir budaya: poligami, *harem*, cadar, dan radikalisme.

Menurut Kuntowijoyo, jawaban kedua ialah karena ilmu-ilmu sekuler tidak semuanya objektif sebagaimana yang diklaim. Misalnya, banyak orang Islam sendiri yang ragu-ragu bahwa Islam adalah sebuah sistem, karena mereka belajar dari ilmu-ilmu sekuler Barat, yang mengajarkan bahwa agama terbatas pada urusan individual, tidak semestinya campur tangan dalam urusan publik. Lebih-lebih, mereka yang belajar secara "ilmiah" melalui Marxisme yang melihat agama dengan konsep bahwa "agama adalah candu", dan Freudianisme bahwa "agama adalah ilusi". Pemikiran manusia (ilmu dan filsafat) telah menjadi "petunjuk bagi orang yang percaya" menggantikan kedudukan agama (Darwinisme, Freudianisme, pragmatisme, HAM [mengesahkan pasangan gay dan lesbian], neo-konservatisme), dan orang "modern" dituntun oleh "agama baru" itu. Karenanya, sekarang, kata Kuntowijoyo, kita ingin berbuat sebaliknya, yaitu menjadikan agama sebagai ilmu. Menurut Kuntowijoyo, dengan pengilmuan agama dimaksudkan supaya sifat subjektif agama berubah menjadi sifat objektif ilmu. Sifat subjektif disembunyikan, sifat objektif mengemuka. Norma agama (seperti "berbohong itu munafik") akan menjamin objektivitas ilmu.

Ketiga, tanpa mengakui adanya faktor manusia maka konstruksi pengalaman manusia untuk menjadi ilmu tidak lengkap. Ilmu ekonomi hanya akan mengenal "hukum besi" permintaan-penawaran. Karena itu, kutipan pendek "Humaniora

dalam al-Qur'an" ingin menegaskan bahwa ilmu itu tidak hanya dua (*qauliyah*, *kauniyah*), tetapi tiga, yakni *qauliyah*, *kauniyah*,dan *nafsiyah*. Tanpa humaniora, ilmu tidak akan dapat menyentuh seni, filsafat, sejarah, antropologi, ilmu politik, dan sebagainya. Bagi Kuntowijoyo, dengan paradigma keilmuan yang menyeluruh, diharapkan bahwa "pengilmuan Islam" menjadi gerakan intelektual yang terhormat, dihargai sebagai paradigma baru dalam jajaran ilmu.

Sejalan dengan "pengilmuan Islam", Kuntowijoyo juga merumuskan apa yang ia sebut "objektivikasi Islam". Objektivikasi adalah penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam kategori-kategori objektif. Dengan kata lain, objektivikasi adalah juga konkretisasi dari keyakinan internal yang abstrak ke arah kondisi-kondisi yang objektif. Suatu perbuatan disebut objektif bila perbuatan itu dirasakan oleh orang non-Islam sebagai sesuatu yang natural (sewajarnya), tidak sebagai perbuatan keagamaan. Meski demikian, dari sisi pelaku perbuatan, hal itu tetap sebagai perbuatan keagamaan, yakni amal shalih. Objektivikasi juga dapat dilakukan oleh orang non-Islam, asal perbuatan itu dirasakan oleh orang Islam sebagai sesuatu yang objektif, sementara non-Islam dipersilakan menganggapnya sebagai perbuatan keagamaan. Menurut Kuntowijoyo lebih lanjut, objektivikasi adalah juga perbuatan rasional-nilai (*wert-rational*) yang diwujudkan ke dalam perbuatan rasional sehingga orang luar pun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Misalnya, ancaman Tuhan kepada orang Islam sebagai orang yang mendustakan agama bila tidak memperhatikan kehidupan ekonomi orang-orang miskin dapat diobjektifkan dengan program apa saja dengan "nama" dan "istilah" yang bisa diterima oleh semua orang. Misalnya, dulu ada gerakan

"kesetiakawanan nasional". Gerakan ini adalah objektivikasi dari ajaran tentang *ukhuwah*.

Bagi Kuntowijoyo, Islam adalah "agama rahmat" bagi semua orang, bagi alam semesta. Artinya, Islam datang sebagai "berkah" bagi umat manusia, tanpa memandang agama, suku, ras, warna kulit, dan status sosial. Dengan demikian, Muslim dituntut untuk bersikap "adil" dan "objektif" kepada semua orang, tanpa memandang agama dan status sosialnya. Karena Islam dipahami sebagai agama yang membawa berkah dan keadilan maka objektivikasi Islam bukan semata penting untuk dipahami, tetapi juga menjadi relevan dan kontekstual. Menurut Kuntowijoyo, umat Islam sering dianggap hanya peka terhadap isu-isu abstrak, seperti soal akhlak, tetapi tidak peka terhadap isu-isu konkret yang menyangkut kepentingan bersama, seperti kemiskinan, ketidakadilan, dan kesenjangan sosial. Objektivikasi Islam, sekali lagi, berarti Muslim dalam profesi apa pun harus bersikap objektif di mana saja: di lembaga-lembaga pendidikan Islam, di bank-bank, di kantor-kantor, dan di area publik lainnya. Dengan bersikap objektif ini maka Islam akan dirasakan sebagai "'agama rahmat" bagi semua orang.

Sebenarnya, formulasi Kuntowijoyo tentang "objektivikasi Islam" tidak benar-benar baru. Dalam Islam, kita mengenal istilah "perbuatan baik" atau *amal shalih* yang bermakna bahwa amal shalih itu tidak hanya bermanfaat untuk Muslim, tetapi juga untuk non-Muslim. Pertanyaannya, apakah konsep "objektivikasi Islam" Kuntowijoyo bisa diterima oleh semua kelompok (aliran) dalam Islam? Ini problem yang rumit. Misalnya, apakah mungkin Muslim kaya yang shalih mau mendonasikan uangnya, selain untuk kegiatan sosial, juga untuk membangun gereja, sinagog,

pura, klenteng, dan tempat ibadah non-Muslim lain atas nama kemanusiaan yang objektif? Ini juga soal yang rumit. Orang kaya yang shalih mungkin ingin melakukan itu, tetapi bagaimana menghadapi kritik, keberatan, dan protes dari sesama Muslim sendiri: *kok malah* mau membangun tempat ibadah non-Muslim? Contoh lain yang aktual adalah soal pemimpin publik non-Muslim di tengah mayoritas Muslim. Jika mengikuti konsep "objektivikasi Islam" Kuntowijoyo maka seharusnya ukuran Islam untuk pemimpin publik adalah integritas, bersih, etos kerja, dan memiliki banyak prestasi, tanpa melihat agama dan rasnya. Jika yang muncul calon pemimpin publik dengan kriteria tersebut adalah ternyata non-Muslim maka dipastikan akan mendapat penolakan dari mayoritas Muslim dengan alasan agama, seperti yang sudah terjadi di beberapa daerah di Indonesia. Jadi, ide tentang "objektivikasi Islam" dalam praktiknya akan sangat bergantung kepada model pemahaman keislaman seorang Muslim, apakah eksklusif, inklusif, atau pluralis.

Seluruh formulasi Kuntowijoyo akhirnya berujung pada apa yang ia sebut "paradigma Islam", satu istilah yang sebenarnya berarti "integrasi ilmu". Menurut Kuntowijoyo, ilmu-ilmu yang ada sekarang ini adalah hasil dari modernisme, yaitu ilmu yang terpisah dari agama, atau ilmu sekuler. Karena itu, dalam era postmodern ini, muncul para sarjana Muslim yang menghendaki paradigma baru yang merupakan hasil *dedifferentiation* (rujuk kembali) antara agama dan ilmu, antara wahyu dan rasio. Keinginan untuk integrasi ilmu itu, menurut Kuntowijoyo, telah muncul secara umum di dunia Islam, baik Sunni maupun Syi'ah. Hasil penyatuan atau "rujuk" antara agama dan sains oleh Kuntowijoyo disebut sebagai ilmu-ilmu integralistik, yakni

sebuah paradigma baru: paradigma Islam. Paradigma Islam berbentuk seperti tabel berikut ini:

Paradigma Islam
Ilmu Barat (Modern) dan Ilmu Islam (Postmodern)

	Periode	**Sumber**	**Etika**	**Proses Sejarah**	**Ilmu**
Barat	Modern	Akal	Humanisme	Diferensiasi	Sekular, Otonom
Islam	Postmodern	Wahyu Akal	Humanisme Teosentris	Dediferensiasi	Integralistik

Menurut Kuntowijoyo, jika Marxisme menjadi senjata ideologis kaum proletar melawan borjuasi maka ilmu integralistik adalah senjata intelektual orang-orang beriman melawan materialisme, sekularisme, hedonisme, utilitarianisme, dan pragmatisme. Jelaslah, ada semacam "kemarahan" atau "perlawanan" atas dominasi sains Barat yang sekuler dalam karya-karya Hidajat, Mulyadhi, dan Kuntowijoyo.

Jika dibandingkan dengan Hidayat dan Kuntowijoyo, istilah "integrasi" terbaca lebih eksplisit dalam karya-karya Mulyadhi. Mulyadhi sendiri membuat satu karya khusus tentang integrasi berjudul *Integrasi Ilmu dalam Perspektif Filsafat Islam* untuk UIN Jakarta sejak kampus ini di masa awal mencari formula atau model integrasi. Sebagian besar karya-karya Mulyadhi mendiskusikan isu-isu epistemologi Islam *vis a vis* tradisi kesarjanaan Barat yang sekuler. Menurut Mulyadhi, prinsip utama integrasi ilmu adalah formula tauhid: *Laa Ilaaha Illallaah* (Tak ada Tuhan melainkan Allah). Formula ini merupakan prinsip pokok epistemologi Islam dan menjadi asas pemersatu atau

dasar integrasi ilmu pengetahuan manusia. Secara teologis dan filosofis, jika segala sesuatu selain Tuhan memiliki genus dan spesies maka Tuhan tidak memiliki genus dan spesies sehingga pada diri-Nya esensi dan eksistensi bersatu. Inilah "integrasi" pada Tuhan yang menjadi landasan pokok integrasi ciptaan-Nya. Sementara, basis utama integrasi ilmu-ilmu agama dan umum, menurut Mulyadhi, adalah Allah Swt. sendiri yang biasa disebut sebagai Sang Kebenaran (*Al-Haqq*) atau Sang Realitas Sejati (*The Ultimate Truth*). Dalam hal ini, Allah Swt. menurunkan kitab suci sebagai dasar ilmu-ilmu agama, dan alam semesta yang maha luas ini sebagai sumber ilmu-ilmu umum. Kitab suci (*al-Qur'aniyah*) dan semesta raya (*kauniyah*) dua-duanya merujuk kepada sumber yang sama, yaitu *Al-Haqq* atau Realitas Sejati sebagai sumber dari segala kebenaran.

Bagi Mulyadhi, integrasi ilmu sesungguhnya merupakan bagian tak terpisahkan dari Islamisasi sains. Mulyadhi menawarkan dua model islamisasi yang terkait erat dengan integrasi ilmu. *Pertama*, sistem klasifikasi ilmu. Islam pada prinsipnya membolehkan pengkajian pada bidang-bidang yang sangat luas, dari bidang fisik-empiris hingga bidang metafisika yang memiliki status ontologi objek-objek ilmu pada masing-masing bidangnya. Seperti telah disinggung, yang fisik dan yang metafisik "terintegrasi" karena berasal dari Sumber Yang Sama. *Kedua*, metodologi ilmiah. Menurut Mulyadhi, bidang kajian ilmu Islam tidak terbatas pada bidang fisik semata seperti yang terjadi di Barat, melainkan juga mencakup objek nonfisik. Karena itu, jika pada objek fisik dikembangkan metode observasi atau eksperimen (*tajribi*) maka pada objek-objek nonfisik dikembangkan metode rasional-demonstratif (*burhani*) dan metode intuitif (*'irfani*).

Mulyadhi mengingatkan kaum Muslim bahwa dalam tradisi intelektual Islam, misalnya pada figur Imam al-Ghazali dan Ibnu Khaldun, tidak ada dikotomi atau pemisahan antara ilmu-ilmu agama dan non-agama. Imam al-Ghazali, misalnya, ia hanya menyebut ilmu syariat (*'ilm syar'iyah*) dan ilmu non-syariat (*'ilmu ghayru syar'iyah*), sementara Ibnu Khaldun menyebut ilmu-ilmu tradisional-agama (*al-'uluumun naqliyah*) dan ilmu-ilmu rasional (*al-'uluumul 'aqliyah*). Pengetahuan tradisional dan rasional sesungguhnya hanya dibedakan dalam objek studi dan cara memperolehnya. Dalam tradisi intelektual/ilmiah Islam, semua ilmu pengetahuan adalah "cahaya" yang menuntun manusia menuju Tuhan. Menurut Mulyadi, tradisi ilmiah Islam inilah yang berbeda dengan kesarjanaan Barat yang sekuler.

Selanjutnya, integrasi-interkoneksi adalah istilah yang digagas Amin Abdullah, intelektual hebat dari UIN Yogyakarta, dalam merumuskan hubungan ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu umum pada konteks keilmuan UIN Yogyakarta. Istilah itu kemudian menjadi *benchmark* atau ciri yang sangat khas yang melekat pada UIN Yogyakarta. Integrasi-interkoneksi adalah hubungan, keterkaitan, dan jaringan yang "kompleks" antara ilmu agama dengan ilmu eksak, ilmu sosial, dan ilmu humaniora. Menurut Amin, membicarakan epistemologi keilmuan umum dan agama berarti membicarakan perlunya dialog dan kerja sama yang lebih erat antara disiplin ilmu umum dan ilmu agama. Dalam konteks ini, interdisiplinari dikedepankan, interkoneksi dan sensitivitas antar-bidang ilmu tidak semata dikembangkan, namun juga harus memperoleh skala prioritas. Bagi Amin, integrasi-interkoneksi berarti upaya yang sangat serius untuk mewujudkan atau membuat model interkoneksitas dan sensitivitas antar-disiplin ilmu kealaman dengan disiplin

ilmu sosial, ilmu agama, dan ilmu humaniora dalam hubungan yang terintegrasi dan terkoneksi satu sama lain.

Berdasarkan penjelasan tersebut maka "integrasi", menurut Amin, adalah mengkaji satu bidang keilmuan dengan memanfaatkan bidang keilmuan lainnya, sedangkan "interkoneksi" adalah melihat kesalingterkaitan antar-disiplin ilmu tersebut. Menurut Waryani, seorang sarjana pengkaji pemikiran Amin, mengkaji satu bidang keilmuan dengan memanfaatkan bidang keilmuan lainnya lebih tepat jika disebut dengan istilah multidispliner. Sedangkan jika melihat kesalingterkaitan antar-disiplin ilmu tersebut lebih tepat jika disebut dengan istilah interdisipliner. Sebab, interkoneksi adalah interdisipliner. Jadi, integrasi-interkoneksi jika dijabarkan dalam ranah yang lebih konkret adalah pendekatan multidisipliner (integrasi) + interdisipliner (interkoneksi) = transdisipliner (integrasi-interkoneksi).

Menurut Amin, Islam bukan satu-satunya agama yang hidup di tengah-tengah umat manusia. Interaksi dan perjumpaan antara kaum Muslim dan para pemeluk agama lain di mana pun tak bisa dihindari lagi. Ada ungkapan "*no religion is in island*". Dalam kehidupan yang global dan kompleks seperti saat ini, agama-agama harus bekerja sama mencari solusi bersama atas berbagai problem umat manusia, begitu pula interaksi antar-disiplin keilmuan. Setiap bangunan keilmuan apa pun, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, dan ilmu-ilmu kealaman tidak mungkin lagi berdiri sendiri. Ketika ada satu disiplin ilmu yang mengklaim dapat berdiri sendiri, merasa dapat menyelesaikan persoalan sendiri tanpa meminta bantuan dan sumbangan ilmu lain maka *self sufficiency* itu, cepat atau lambat,

akan menjadi pikiran yang sempit dan fanatisme keilmuan yang membahayakan dirinya sendiri. Inilah latar belakang pentingnya integrasi-interkoneksi.

Dalam mewujudkan ide besarnya tentang integrasi-interkoneksi, Amin menggagas tiga prinsip dasar epistemologi keilmuan, yaitu *hadaaratun naas* (agama), *hadaaratul falsafah* (filsafat), dan *hadaaratul 'ilm* (sains). Tiga prinsip itu berarti trialektika, bukan dialektika: *hadaaratun naas* berarti tradisi teks, *hadaaratul 'ilm* berarti tradisi akademik-ilmiah, dan *hadaaratul falsafah* berarti tradisi etik-kritis. Dalam konteks perguruan tinggi Islam, tiga prinsip dasar itu berarti iman, ilmu, dan amal. *Hadaaratun naas* berarti keimanan kepada kitab suci, *hadaaratul 'ilm* berarti mendalami kajian-kajian keilmuan kitab suci itu, dan *hadaaratul falsafah* adalah praktik nyata dalam etika dan realitas. Karena itu, Amin meyakini jika perguruan tinggi Islam ingin mengembangkan keilmuan agama dan keilmuan umum sekaligus maka, sekali lagi, harus dikembangkan dalam kerangka tiga perspektif itu: perspektif teks (*hadaaratun naas)*, perspektif ilmu pengetahuan (*hadaaratul 'ilm*), dan perspektif filosofis yang kritis dan transformatif (*hadaaratul falsafah*).

Rumusan tiga sarjana tersebut, Kuntowijoyo, Mulyadhi, dan Amin Abdullah cukup serius karena mendiskusikan aspek-aspek fundamental yang sangat teoretis, yakni ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Meskipun, misalnya dalam konteks karya-karya Mulyadhi, ia lebih banyak bicara soal sejarah sains Islam pada masa keemasannya. Meski demikian, kita harus menyadari bahwa usaha-usaha merumuskan Islamisasi sains dan sains di PTKIN (Perguruan Tinggi Keislaman Negeri) sejak awal tahun 2000-an tak bisa dipisahkan dari konteks perubahan IAIN

(Institut Agama Islam Negeri) menjadi UIN (Universitas Islam Negeri), terutama IAIN-IAIN besar, seperti Jakarta, Yogyakarta, Bandung, dan beberapa yang lain. UIN, sebagai transformasi dari IAIN (yang institut dan hanya memiliki subjek kajian studi Islam), harus memiliki atau membuka fakultas-fakultas dan program studi umum selain studi Islam. Ketika program studi umum itu dibuat, komunitas akademik UIN harus merumuskan apa yang "berbeda" atau apa yang "khas" dari program studi kedokteran, ekonomi, teknologi, komunikasi, psikologi, dan sosial-politik milik UIN dengan universitas-universitas umum yang lain. Jika sama saja dengan universitas umum (negeri atau swasta), lantas apa istimewanya belajar ilmu-ilmu umum di UIN? Dalam konteks inilah, bagi Zainal Abidin Bagir, Islamisasi sains dan sains di UIN tak lain adalah "memperkuat identitas Islam" atau usaha-usaha untuk mendefinisikan "identitas Islam tertentu" demi eksistensi universitas (Islam). Juga, seseorang tidak boleh lupa bahwa ini adalah "universitas Islam" yang menuntut para akademisinya untuk selalu memikirkan eksistensi dan perkembangan Islam di antara realitas yang lain: di mana posisi Islam, apa peran dan fungsi Islam, bagaimana Islam memandang, dan seterusnya.

F. "Tuhan yang Harus Terlibat" dan Mental Postkolonial

Ketika saya mempresentasikan artikel ini (dengan fokus studi yang berbeda) di Universitas Buddha Nasional Ho Chi Minh, Vietnam, pada Juli 2017, seorang biarawati Buddha bertanya kepada saya, "Ketika membicarakan alam semesta, sains sama sekali tidak membicarakan Tuhan. Mengapa para sarjana Muslim Indonesia begitu berani bicara Tuhan sebagai

pencipta alam ketika membicarakan sains? Sains model apa itu?" Saya merenungi pertanyaan yang cukup telak itu. Watak sains memang empiris. Sains yang tahu diri memang hanya bicara pada wilayah empiris, dalam pengertian suatu materi yang dapat diraba, dihitung, dijumlah, dan bisa diverifikasi. Saya menyebutnya 4T: terhitung, terjumlah, terukur, dan terbilang—itulah ciri khas sains. Hanya sains yang arogan dan tidak tahu diri yang ikut mendiskusikan soal yang metafisik, yang sebenarnya menjadi fokus agama. Begitu pula sebaliknya, teologi yang fokus kajiannya soal etika, metafisika, dan ritus, mengapa banyak bicara alam dan jagat raya yang sesungguhnya berbasis pada observasi dan riset-riset empiris, bukan spekulatif sebagaimana teologi? Mengapa beberapa sarjana Muslim, terutama Hidajat dan Mulyadhi, begitu bersemangat melawan dan menuduh sains Barat yang sekuler sebagai pengetahuan yang berbahaya bagi kaum Muslim dan lembaga-lembaga pendidikan Islam?

Mungkin jawaban yang tepat adalah karena semangat teologis. Motivasi mereka, selain sebagai ilmuwan, juga adalah motivasi agama: sebagai Muslim yang taat. Tuhan harus terlibat dalam semua aspek kehidupan. Tuhan juga harus "dibahas" dalam ilmu-ilmu alam ketika membicarakan ciptaan-Nya. Begitu kira-kira yang "dikehendaki" oleh para sarjana Muslim. Tetapi, apakah semua yang datang dari Barat harus selalu dituduh positivistik dan sekuler? Sayangnya, Hidajat atau Mulyadhi tidak mendiskusikan beberapa aspek-aspek filsafat Barat yang kental dengan metafisika dan etika dari teologi Kristen.

Kecuali Amin Abdullah, pernyataan eksplisit bahwa proyek Islamisasi dan integrasi adalah kehendak melawan hegemoni sains Barat sebenarnya memang mengandung "motivasi politik".

Selain dibaca dalam sorotan postmodernisme seperti yang telah saya ungkapkan, perlawanan itu dapat juga dibaca melalui studi postkolonial. Dalam studi ini, pernyataan-pernyataan seperti itu menunjukkan "mental yang dijajah" di bawah penjajah. Yang masih merasa dijajah ingin melawan penjajah. Ahmad Baso, dalam karyanya yang sangat baik, *Islam Pasca-Kolonial*, merujuk kepada seorang psikoanalis asal Prancis, Jacques Lacan, yang menegaskan bahwa kolonialisme bukan semata penjajahan fisik, yang berarti penguasaan teritorial, ekonomi, dan politik, tetapi juga penundukan pikiran, kesadaran, dan jiwa raga. Slogannya adalah "Barat ada di mana-mana" untuk menundukkan dan mempengaruhi Timur. Kolonialisme adalah pernyataan moral tentang superioritas kebudayaan Barat dan inferioritas kebudayaan-kebudayaan lain. Bagi mental postkolonial atau siapa pun yang trauma dengan kolonialisme, apa pun yang dilakukan oleh kolonialisme semuanya harus dibaca dalam konteks superioritas dan inferioritas, dan itu harus dilawan.

Perlawanan Islam terhadap kolonialisme Eropa pernah ditunjukkan secara fenomenal oleh Jamaluddin al-Afghani. Di mata Al-Afghani, penjajahan Eropa tidak semata ke dunia fisik, namun juga sudah merasuki pola pikir dan mental kaum Muslim. Karena itu, Al-Afghani menulis, berpidato, mengorganisir tokoh-tokoh dan kekuatan Islam demi satu tujuan: mobilisasi melawan penjajah. Al-Afghani kemudian merancang tiga hal pokok. *Pertama*, menolak dasar-dasar modernitas Barat. *Kedua*, menuduh orang-orang yang mengadopsi modernitas Barat sebagai pengikut buta, pengkhianat, dan antek-antek Barat. *Ketiga*, menyerukan kepada kaum Muslim untuk kembali kepada Islam yang murni, yaitu Islam yang dipraktikkan oleh nabi dan

para khalifah pengganti nabi. Tetapi, menurut Baso, semua usaha Al-Afghani menuntut satu konsekuensi serius, yaitu membawa politik ke dalam agama. Wacana politik kini menjadi wacana agama. Dalam bahasa sekarang, Al-Afghani melakukan "Islamisasi politik". Artinya, kata Baso, politik sudah ada di kepala, tinggal bagaimana menggerakkannya menjadi kekuatan efektif untuk memobilisasi massa dengan menggunakan Islam sebagai motor penggerak emosi.

Identitas kultural, dalam beberapa kasus, adalah kondisi alamiah yang tak bisa dihindari. Dalam keadaan terjajah, misalnya, seseorang harus berjuang dengan menonjolkan identitas atau jati dirinya. Itu hal yang normal. Tetapi, apakah identitas itu harus selalu diambil dari agama atau ideologi lain? Apakah Indonesia tidak punya budaya dan tradisi yang bisa dijadikan identitas *vis a vis* identitas Barat yang sekuler, misalnya? Al Makin, yang kini menjadi Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, menyarankan para sarjana Muslim Indonesia untuk menggali dan membaca kembali kekayaan Indonesia, mulai dari teks-teks kuno, seperti *serat* dan *babad*, naskah Islam Nusantara, tradisi sinkretis (Islam, Hindu, Budha, dan Tionghoa), dan pemikir Indonesia modern, seperti Tan Malaka, Muhammad Yamin, Sukarno, Tjokroaminoto, dan lain-lain. Secara implisit, Al Makin ingin mengatakan bahwa ketimbang selalu merujuk kepada tradisi Islam di Timur Tengah, kekayaan tradisi Indonesia sesungguhnya bisa menjadi refleksi dalam mendiskusikan hubungan agama dan sains. Jika kekayaan budaya bisa disebut "identitas" maka "identitas Indonesia" mesti berakar pada tradisi Indonesia itu sendiri.

G. Penutup

Saya tidak memungkiri bahwa ada upaya-upaya yang sangat serius yang mendiskusikan hubungan agama dan sains, baik dari aspek ontologis maupun dari sisi epistemologis. Dua karya yang sangat penting patut untuk disebut: *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (Nidhal Guessoum) dan *The Cambridge Companion to Science and Religion* (Peter Harrison [Ed.]). Dua buku itu adalah karya akademik yang cukup serius yang mengeksplorasi celah-celah tentang ada atau tidak adanya hubungan antara agama dan sains. Dua karya kritis itu juga tidak menonjolkan identitas agama apa pun. Meski demikian, apa yang dilakukan oleh Kuntowijoyo, Mulyadhi, dan Amin Abdullah, misalnya, patut diapresiasi sebagai karya akademik yang, menurut saya, bobotnya lebih bermutu dari sekadar *ayatisasi*. Namun, secara umum, alih-alih menunjukkan kedalaman etika dan spiritualitas Islam, fenomena Islamisasi sains pengetahuan, *ayatisasi*, atau teologisasi ilmu, dalam kadar-kadar tertentu, sedikit atau banyak, malah terlihat menonjolkan "Islamisme" atau menguatnya politik identitas Islam atau minimal menunjukkan identitas keagamaan dalam cara yang apologetik, yang memang memiliki tujuan-tujuan praktis-pragmatis, ekonomis, politis, fungsional (dalam arti fungsi agama), dan mungkin ada tujuan strategi jangka panjang. Saya mengundang peneliti selanjutnya untuk meneliti aspek-aspek lain dari relasi agama dan sains.

H. Referensi

Abdullah, M. Amin. 2012. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integrasi-Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Azyumardi, Azyumardi. "HM Rasjidi: Pembentukan Kementerian Agama dalam Revolusi". Azyumardi Azra dan Saiful Umam. 1998. *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*. Jakarta: INIS & PPIM.

Bagir, Zainal Abidin. 2014. "Expanding Science and Religion in the Pluralistic Landscape of Today's World". Https://irasconference.files.wordpress.com. Diakses pada 10 Mei 2016.

Barbour, Ian G. 2002. *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*. Bandung: Mizan.

Baso, Ahmad. 2005. *Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*. Bandung: Mizan.

Basya, Fahmi. 2014. *Borobudur dan Peninggalan Nabi Sulaiman*. Jakarta: Zaytuna.

------------. 2004. *Matematika Islam*. Jakarta: Republika.

Bucaile, Maurice. 1978. *Bibel, al-Qur'an, dan Sains Modern*. Jakarta: Bulan Bintang.

Chalil, Moenawar. 1960. *Peristiwa Isra' dan Mi'raj*. Jakarta: Bulan Bintang.

Guessoum, Nidhal. 2011. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris.

HAMKA, Buya. 1983. *Tafsir Al-Azhar Juz I*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

Haught, John F. 2004. *Perjumpaan Sains dan Agama*. Bandung: Mizan.

Jakarta, Tim Perumus Fakultas Teknik UMJ. 1998. *Al-Islam dan Iptek Vol. 2*. Jakarta: RajaGrafindo Press.

Jumin, Hasan Basri. 2012. *Sains dan Teknologi dalam Islam: Tinjauan Genetis dan Ekologis*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Kartanegara, Mulyadhi. 2002. *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mirzan.

------------. 2003. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan.

Kuntowijoyo. 2004. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Jakarta: Teraju.

------------. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.

Madjid, Nurcholish. 2002. "Metodologi dan Orientasi Studi Islam Masa Depan". *Khazanah: Jounal of Islamic Studies*, 1 (1): 8–9.

Magdalena, Federico V. n.d. "Islam and the Politics of Identity". Http://www.hawaii.edu/cps/identity.html. Diakses pada 6 Juni 2016.

Mahzar, Armahedi. "Integrasi Sains dan Agama: Model dan Metodologi" dalam Zainal Abidin Bagir. 2005. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan.

Makin, Al. 2016. "Are There Any Indonesian Philosophers? Dealing With A Common Question and Possible Answers". *Ulumuna: Journal of Islamic Studies*, 20 (1).

Nataatmadja, Hidajat. 1982. *Karsa Menegakkan Jiwa Agama dalam Dunia Ilmiah: Versi Baru Ihya Ulumuddin*. Bandung: Penerbit Iqra.

Noer, Deliar. 2001. *Membincangkan Tokoh-tokoh Bangsa*. Bandung: Mizan.

Purwanto, Agus. 2015. *Nalar Ayat-ayat Semesta: Menjadikan al-Qur'an sebagai Basis Kontruksi Ilmu Pengetahuan*. Bandung: Mizan.

Rakhmat, Ioanes. 2013. *Beragama dalam Era Sains Modern*. Jakarta: Pustaka Surya Daun.

Rasjidi, HM. 1977. *Koreksi terhadap Drs. Nurcholis Madjid tentang Sekularisasi*. Jakarta: Bulan Bintang.

Riyanto, Waryani Fajar. 2013. *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan, Biografi Intelektual M. Amin Abdullah: Person, Knowledge, and Institution (Buku Pertama dan Buku Kedua.)*. Yogyakarta: Suka Press.

Roberts, Jon H. "Religious reactions to Darwin" dalam Peter Harrison. 2010. *The Cambridge Companion To Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ropi, Ismatu. 2000. *Fragile Relation, Muslims, and Christians in Modern Indonesia*. Jakarta: Logos.

------------. 2017. *Religion and Regulation in Indonesia*. Singapore: Palgrave Macmillan.

Shihab, M. Quraish. 2003. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.

Subandi, HM dan Hany Hanita Humanisa. 2011. *Science and Technology: Some Cases in Islamic Perspectives*. Bandung: Rosda.

Sudarmojo, Agus Haryo. 2008. *Menyibak Rahasia Sains Bumi dalam al-Qur'an*. Jakarta: Mizan.

Sugiharto, Bambang. "Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Perguruan Tinggi" dalam Zainal Abidin Bagir. 2005.

Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi. Bandung: Mizan.

Syarip, Edwin. 2011. *Islamisasi sains di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*. [Disertasi]. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah.

Tibi, Bassam. 2012. *Islamism and Islam*. Hew Haven: Yale University Press.

Kemenag, Tim. 2012. *Tafsir 'Ilmi: Penciptaan Bumi dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI.

------------. 2012. *Tafsir 'Ilmi: Penciptaan Jagat Raya dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI.

------------. 2012. *Tafsir 'Ilmi: Penciptaan Manusia dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI.

ITB, Tim Tafsir Ilmiah Salman. 2014. *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'Amma*. Bandung: Mizan.

Wahib, Ahmad. 2003. *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Jakarta: LP3S.

Yahya, Syaikh Kadirun. 1985. *Isra' Mi'raj Rasulullah Ditinjau dari Sudut Ilmu Fisika-Eksakta*. Medan: Limti.

Yusuf, Ali Anwar. 2006. *Islam dan Sains Modern: Sentuhan Islam terhadap Berbagai Disiplin Ilmu*. Bandung: Pustaka Setia.

Aritonang, Jan. 2004. *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

BAB 6
FENOMENA "*USTADZ SELEB*" DI INDONESIA (2000–2010): BUDAYA POP, *DAKWAHTAINMENT*, DAN ETIKA DAKWAH

A. Pengantar

Ustadz selebritis atau "ustadz *seleb*", atau "ustadz *ngepop*" yang sering kali dianggap sebagai "ustadz komersial" adalah fenomena budaya Islam kontemporer yang cukup populer di Indonesia di sekitar tahun 2000-an hingga 2010. Artikel ini ingin "melihat" bagaimana isu ustadz *seleb* sebagai bagian dari komodifikasi Islam dikontraskan dengan perspektif etika dakwah Islam konvensional (tradisional). Definisi umum dan konvensional dari etika dakwah adalah "aturan atau prinsip yang menentukan sikap benar dan salah dalam aktivitas dakwah." Hamzah Ya'qub, seorang ulama dan aktivis dakwah Indonesia, mengartikan etika dakwah sebagai "prinsip sistematis tindakan moral terpuji dan perilaku baik yang harus dimiliki seorang dai

atau pendakwah yang sesuai dengan ajaran Islam."[530] Senada dengan Ya'qub, Ali Hasjmy, seorang ulama Aceh terkemuka, memahami etika dakwah sebagai "perangkat norma dan moral dakwah yang harus dimiliki oleh seorang dai dan menjadi prinsip dasar dalam merealisasikan tujuan dan esensi Islam."[531] Dengan kata lain, menurut perspektif etika dakwah tradisional, tujuan dan esensi dakwah tidak akan tercapai jika seorang ustadz atau dai tidak memiliki perangkat sikap dan moral (akhlak) yang terpuji.

Para pengamat mengatakan bahwa fenomena meningkatnya gairah dan konsumsi keislaman adalah akibat dari proses modernisasi, urbanisasi, dan globalisasi. Greg Fealy, dosen senior politik Asia Tenggara di Universitas Nasional Australia, menulis bahwa fenomena ini mulai muncul di Indonesia sekitar tahun 1970-an ketika rezim Suharto membuka keran bagi kapitalisme global dan seperangkat nilai budaya yang melekat padanya. Dalam konteks masyarakat yang sedang mengalami transformasi sosial dan budaya itu, muncul "guncangan atas identitas keagamaan yang mapan." Dengan kata lain, di tengah gaya hidup masyarakat urban yang modern dengan segenap "identitas baru" yang konsumtif, identitas agama, yang sebelumnya dipahami secara tradisional dan konvensional, mengalami guncangan yang cukup hebat. Akibatnya, kata Fealy, hilanglah arah dalam hal keagamaan.[532]

---

[530] Hamzah Yaqub, *Etika Islam* (Bandung: Diponegoro, 1996), hlm. 13.

[531] Ali Hasjmy, *Dustur Dakwah Menurut al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 188–195.

[532] Greg Fealy & Sally White, "Introduction" dalam Greg Fealy & Sally White [Ed.], *Expressing Islam, Religious Life, and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), hlm. 27–28.

Menurut Fealy lebih lanjut, respons umum terhadap guncangan identitas itu adalah mencari sumber-sumber pedoman moral yang baru atau model pemahaman keagamaan yang baru yang sesuai dengan gaya hidup yang baru itu. Pencarian ini semakin banyak dilakukan dengan mengikuti "garis pasar" karena pengguna agama mencari identitas baru dan makna yang bersifat personal dalam dunia "jual-beli spiritual".[533] Otoritas keagamaan tidak lagi menjadi monopoli lembaga otoritatif, seperti sosok ustadz atau kiai di pesantren dan perguruan tinggi Islam. Orang modern membutuhkan sesuatu yang mudah dieksplorasi, dipesan, dan dibeli di pasar. Pilihan pribadi dan kepuasan pribadi adalah ciri orang modern. Permintaan yang tinggi mendorong pasar untuk dengan cepat merespons dan memenuhi kebutuhan konsumen. Pada akhir 1980-an, televisi yang kapitalis mulai membuka lahan untuk "pasar agama" yang kemudian berkembang pesat. Hal ini ditandai dengan munculnya acara TV Dai Sejuta Umat Zainuddin MZ. Di tahun-tahun selanjutnya, program-program televisi kemudian berdampak besar pada apa yang disebut gaya hidup "Islam yang instan".[534]

Lalu, kapan "pangsa pasar Islami" mulai terbentuk? Menurut Noorhaidi Hasan, hal itu bermula ketika rezim Suharto, selain sikap kerasnya terhadap kelompok Islam politik, juga memberikan ruang bagi proses komodifikasi budaya Islam. Budaya baru Islam ini mewakili sebagian besar model konsumerisme yang kental dengan tanda status sosial tertentu dan afiliasi politiknya.

---

[533] *Ibid.*, hlm. 28.

[534] Lebih jauh mengenai model dan gaya hidup instan Islam populer ini, lihat Idi Subandi Ibrahim, *Budaya Populer sebagai Komunikasi-Dinamika Popscape dan Mediascape di Indonesia Kontemporer* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007).

Bahkan, simbol elitisme, bahwa hal itu adalah elite dan prestisius, akan lebih mudah sukses laku di pasaran.[535]

Dalam konteks melawan ancaman laten komunisme pasca-1965, pada awal 1970-an Suharto membuat regulasi yang dikenal sebagai proyek "*agamaisasi*" dengan mengajak masyarakat untuk memilih satu di antara lima agama (resmi) yang diakui oleh pemerintah. Regulasi ini menjadi "angin segar" dan berkah bagi beberapa kelompok Islam yang bersemangat mendakwahkan nilai-nilai Islam dan keshalihan individual yang "Islami" sekaligus mendorong kaum Muslim untuk ikut mengembangkan Islam sebagai agama dan nilai-nilai yang harus dianut.[536] Kemudahan transportasi dan teknologi telekomunikasi, yang keduanya merupakan berkah globalisasi, juga memungkinkan Islam Indonesia lebih mudah terhubung dengan dunia Islam yang lebih luas. Bersamaan dengan euforia dunia Muslim yang ditandai dengan kebangkitan dan kemenangan Revolusi Islam Iran pada 1979, serta gerakan Islam populer dengan slogan mereka yang cukup terkenal, "Islam adalah solusi", yang sebenarnya kental dengan "nuansa politik" di kalangan aktivis dakwah, baik di dalam maupun di luar kampus-kampus di Indonesia. Ternyata, atmosfer politik yang mengitari "kebudayaan Islam" itu turut menciptakan ketegangan politik di tengah-tengah publik. Hal ini terjadi karena slogan kebudayaan politik Islam itu mengampanyekan bahwa Islam adalah "sistem lengkap" yang mengatur bukan semata persoalan agama, sosial, politik, budaya,

[535] Noorhaidi Hasan, "The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere", *Springer Science+Business Media*, 2009, hlm. 231.

[536] *Ibid.*, hlm. 231.

dan ekonomi, tetapi juga kehidupan personal dan sosial.[537] Semua aspek kehidupan itu menjadi objek utama dakwah.

Penting ditambahkan bahwa dalam konteks kebangkitan Islam Indonesia pada rentang tahun 1980-an hingga sebelum Reformasi, harus diingat bahwa Islamisasi dan kebangkitan Islam terkait erat dengan konstelasi politik Orde Baru. Setelah mengalami masa-masa ketika kelompok-kelompok Islam "ditekan"—bahkan "dimusuhi"—oleh Orde Baru, ada masa-masa saat Orde Baru juga berpihak kepada kepentingan umat Islam. Misalnya, pada tahun 1973, pemerintah melakukan intervensi dengan cara menghambat usulan-usulan MPR tentang aliran kepercayaan dan hukum perkawinan yang menjadi keberatan keras umat Islam dan terjadi protes di mana-mana. Juga ketika Menteri Agama mengeluarkan Surat Keputusan No. 70 tahun 1978, yang kemudian diperkuat dengan Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 1 tahun 1979 yang menegaskan pembatasan dan pelarangan terhadap kegiatan misionaris Kristen dalam melakukan Kristenisasi kepada orang-orang yang sudah beragama. Segera, keputusan politik ini disambut gembira oleh umat Islam karena mereka merasa selalu menjadi target misionaris Kristen. Kemudian, pemerintah melalui Departemen Agama saat itu (1970-an hingga 1980-an) mensponsori secara luas pembangunan masjid, mushala, madrasah, pesantren, dan memberi ruang yang luas untuk dakwah Islam, apalagi dakwah itu dalam kerangka memperkuat ideologi Pancasila.[538] Dan, puncaknya adalah pada tahun 1990-an, Suharto semakin dekat dengan kelompok-kelompok Islam.

---

[537] *Ibid.*, hlm. 232.

[538] Robert W. Hefner, "Islamisasi dan Demokratisasi di Indonesia" dalam Robert W. Hefner & Patricia Horvatich [Ed.], *Islam di Era Negara Bangsa* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 115–118.

Ia dan keluarganya kemudian menunaikan ibadah haji dan menambahkan namanya menjadi "Haji Muhammad Suharto". Ia mendukung pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), yang dengan ICMI ini, Imaduddin Abdulrahim, seorang intelektual dan aktivis Muslim terkemuka, seperti dikutip Hefner, menyatakan bahwa ia kini leluasa berkeliling Indonesia "dari Aceh hingga Jawa" untuk berdakwah, tanpa harus minta izin lagi kepada pihak kepolisian.[539] Satu kondisi yang tidak mungkin didapatkan oleh para aktivis Muslim 10 atau 20 tahun sebelum berdirinya ICMI. Pada tahun 1990-an, pemerintah Orde Baru juga mendukung pendirian bank syariah pertama, yakni Bank Mualamat Indonesia, dan harian *Republika*, koran bernuansa Islam dengan oplah yang sangat besar yang menyuarakan kepentingan umat Islam,[540] dan pengembangan keislaman lainnya.

Tumbangnya rezim Orde Baru pada 1998 membuka keran Islam politik, yang salah satu aktivitasnya adalah gerakan "menyemarakkan dakwah". Gerakan ini, terutama pada masyarakat urban yang baru terlahir kembali secara Islami (*Islamic new reborn*), mendapat sambutan luas. Model Islam yang didakwahkan sebenarnya adalah model konservatisme Islam atau "Islam ideologis" (daripada Islam kultural) dengan bungkus modern yang cukup menarik. Beberapa pengamat politik menyebutnya sebagai "Islam fundamentalis" karena isu-isu yang dimainkan adalah isu fundamental (*ushuluddin*), seperti ajaran tauhid, syirik, bid'ah, dan model Islam yang autentik atau murni sesuai ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Model-model

---

[539] *Ibid.*, hlm. 142–142.

[540] Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik* (Yogyakarta: Gading, 2013), hlm. 306–307.

dakwah dengan tema pokok "Islam murni" atau "Islam autentik" kemudian sering dicurigai sebagai ekspresi salafisme, atau Wahhabisme, atau Salafi-Wahhabi.

Fenomena dakwah "Islam autentik" ini kemudian cukup berhasil mempengaruhi pandangan dan sikap Muslim Indonesia. Model ini mudah diterima karena sederhana, literal, tidak rumit, tidak terlalu filosofis, dan tidak harus bersusah payah mempelajari Islam di pesantren selama bertahun-tahun. Padahal, doktrin dan ajaran Islam sangat kaya, terutama jika melihat sejarah panjang tradisi intelektual Islam. Meskipun kemudian terjadi tragedi bom Bali pada 2007 dan ledakan "bom agama" yang terjadi di Indonesia selama masa 2000-an hingga 2010, seperti bom Bali, JW Marriot, Ritz Carlton, Kuningan, Bursa Efek, Plaza Atrium, Thamrin Sudirman, dan lain-lain, dan tuduhan "Islam radikal" menyasar kepada kelompok-kelompok pengusung Islam autentik itu, tetap saja model dakwah Islam fundamentalis tidak terlalu berkurang secara signifikan.

Model dan gaya hidup Islam pop adalah juga berkah dari komodifikasi budaya Islami dengan gaya hidup kapitalis modern. Model Islam pop ini, yang konstruksi pola pikir Islamnya adalah ideologis atau fundamentalis, sering dikritik oleh kelompok-kelompok Islam lain, misalnya kelompok Islam kultural, Islam intelektual, atau Islam liberal, sebagai bukan semata gerakan Islam yang fanatik dan tertutup, namun juga akan memiliki efek "*dumbing down*" (pembodohan), Islam remeh-temeh, atau Islam berselera buruk karena kedangkalan ilmu agama. Tetapi, menurut Dicky Sofjan, akademisi ICRS Yogyakarta dan penulis buku *Agama dan Televisi di Indonesia: Etika Seputar Dakwahtainment*, gaya hidup instan Islami tersebut adalah produk yang didukung

dan digerakkan oleh kekuatan modal media massa, khususnya televisi.[541] Televisi akan mendapatkan iklan yang banyak seiring dengan produk-produk kapitalis itu laris dibeli oleh kaum Muslim pop itu. Jadi, ada faktor ekonomi yang sangat menguntungkan. Pada sisi lain, model-model dakwah di televisi yang "ringan" dan sarat dengan hiburan adalah hiburan alternatif dari masyarakat pada umumnya dan sejenak "melarikan diri" dari rutinitas kesibukan yang melelahkan sambil pada saat yang sama mendapatkan pahala Tuhan. Dalam konteks politik, para ustadz *seleb* juga sangat diminati karena sering kali kaum Muslim "muak" dengan konflik politik yang dipertontonkan oleh elite-elite politik negeri ini.

B. Dakwahtainment dan Komodifikasi Agama

Televisi merupakan media paling populer yang mentransformasikan suatu ideologi, termasuk budaya pop dan kepentingannya untuk kebutuhan masyarakat pemirsanya. Sebagai bagian dari industri media, televisi menempatkan massa/publik sebagai konsumen pokok pasar. Karena itu, demi menaklukkan pasar, setiap program televisi dibuat semenarik mungkin untuk membuat penonton terkesan dan memenuhi dahaga mereka akan program-program yang menyenangkan. Tuntutan akan hiburan religi yang lebih modern direspons oleh industri televisi Indonesia dengan membuat program yang oleh Dicky Sofjan disebut sebagai "*dakwahtainment*".[542] Menurut

---

[541] Dicky Sofjan, *Agama dan Televisi di Indonesia* (Geneva: Globeethics, 2013), hlm. 50.

[542] Muncul kesan, terutama di kalangan Muslim terpelajar, bahwa proses Islamisasi yang sedang berlangsung melalui program-program televisi mengarah pada model teologi Salafi-Wahhabi. Program *dakwahtainment* ini tampaknya lebih memberi bobot pada pesan-

Sofjan, istilah "*dakwah*" berarti dakwah Islam, dan "*tainment*" berasal dari kata Inggris, *entertainment*.[543] Sofjan kemudian mendefinisikan *dakwahtainment* sebagai berikut ini:[544]

> Sebuah konsep yang memadukan penyebarluasan Islam dan bentuk-bentuk siaran hiburan yang tak terhitung banyaknya melalui medium televisi, yang memungkinkan jutaan pemirsa di rumah menonton, menerima, dan menangkap pesan-pesan mereka. Dalam penerapannya, gagasan *dakwahtainment* dipandu oleh suatu prinsip yang ketat yang digunakan oleh para eksekutif media, produser, dan tim kreatif yang menerapkannya dalam kerangka menyajikan tuntunan dan tontonan.

Secara sederhana, "*dakwahtainment* adalah konsep yang menggabungkan dakwah dan hiburan pada siaran televisi. Fenomena tersebut menunjukkan perkembangan dan penguatan Islam populer ketika 'penggemar/*fans*', 'teman', dan 'pengikut' berpartisipasi melalui media televisi dan mengidentifikasi diri mereka menjadi jamaah."[545] Penggambaran seorang dai yang *ngepop* dalam *dakwahtainment* pernah dikhawatirkan oleh tokoh Muhammadiyah, Yunahar Ilyas, ketika bertanya kepada awak televisi tentang kriteria dai/ustadz dalam program *dakwahtainment* tersebut. Anggota kru menjawab bahwa dai itu harus tampan, fotogenik, tampak shalih, dan akan lebih disukai

---

pesan fiqh yang tidak bersahabat dengan ekspresi budaya Islam lokal atau khususnya budaya lokal. Wacana ini membutuhkan penelitian lebih lanjut.

[543] Dicky Sofjan, *Agama dan Televisi*..., hlm. 59.

[544] *Ibid*.

[545] *Ibid*., hlm. 91.

jika orangnya lucu.[546] Singkatnya, kriteria *dai/ustadz-tainment* adalah orang yang memiliki karisma sebagai sosok selebritis idola.[547] Sofjan mencatat bahwa "melalui televisi, para ustadz *seleb* ini mendapatkan kredibilitas dan otoritas mereka, sambil "menantang" kekuasaan konvensional, pengaruh dan pesona karismatik yang selama ini milik para kiai dengan basis pokoknya yang terpusat di pesantren."[548] Tetapi, penting dicermati bahwa faktanya, masyarakat yang menikmati produk *dakwahtainment* bukan hanya kelas menengah Muslim, tetapi juga kelas bawah (*wong cilik*) yang sering menjadi santri di pesantren-pesantren di pedesaan.

Dengan demikian, *dakwahtainment* termasuk dalam skema ekonomi politik, yaitu pola budaya yang dibentuk oleh industri dan produksi komoditas, yang didasarkan pada motif profit dan akumulasi kapital. Dengan alasan ini, agama menjelma menjadi komoditas (barang dagangan) sekaligus menjadi bagian dari *budaya pop*. Dalam *populisme agama*, yang kemudian menumbuhkan hal yang mengikutinya, yakni *sikap populer*, maka bentuk, perilaku, strategi, teknik, ilusi, dan imajinasi populer

---

[546] Lihat komentar Yunahar Ilyas atas dai dan *dakwahtainment* dalam "Syarat Dai Bisa Tampil di TV: Wajah Unik, Ganteng, dan Lucu", http://news.fimadani.com/read/2012/11/07/syarat-dai-bisa-tampil-di-tv-wajah-unik-ganteng-dan-lucu/, 7 November 2012. Diakses pada 12 April 2013.

[547] Tentang kualitas kharisma yang tercipta dari dua kekuatan konvergensi tersebut, Cashmore berpendapat: "...agama telah meminjam gaya budaya selebriti. Para pemimpinnya adalah tokoh TV yang kharismatik, khutbahnya sampai di rumah orang-orang melalui televisi atau internet, dan itu mengangkat peminat bisnis industri TV sebagai penentu standar. Ini adalah bagian dari konvergensi. Bagian lainnya adalah kemampuan budaya selebriti untuk memberikan pengalaman, yang bagi para penggemarnya, sama berartinya dengan pengalaman religius." Lihat Ellis Cashmore, *Celebrity Culture: Key Ideas* (London: Routledge, 2006), hlm. 253.

[548] Dicky Sofjan, *Agama dan Televisi...*, hlm. 91.

digunakan dalam berbagai kegiatan keagamaan, termasuk acara dakwah.[549]

Komodifikasi agama bersekutu dengan *dakwahtainment*. Pattana Kitiarsa, seperti dikutip Sofjan, berpendapat bahwa komodifikasi agama adalah suatu "konstruksi sejarah dan budaya yang kompleks", yang tidak mengharuskan datangnya "kelesuan" atau bahkan "menghasilkan bentuk-bentuk dan gerakan-gerakan religius baru yang melawan kepercayaan dan praktik yang sudah terlembaga dari organisasi-organisasi religius."[550] Komodifikasi ini dinilai mengubah agama menjadi barang yang dapat dipasarkan, membawanya ke dalam berbagai skala dan mode transaksi pasar. Sofjan mencatat, dalam kasus *dakwahtainment* Indonesia, sangat jelas bahwa komoditas di sini adalah Islam, dan konsumen yang menjadi sasaran adalah kelas menengah Muslim Indonesia yang sedang berkembang.[551]

Menurut Fealy, proses komodifikasi agama, dalam hal ini Islam, bukan hanya fenomena meluasnya "konsumsi Islami", tetapi juga mencerminkan meningkatnya religiusitas di Indonesia dan konsumsi yang meningkat itu dengan segala keunggulan produk-produk Islami mendorong proses Islamisasi lebih jauh.[552] Senapas dengan hal itu, *dakwahtainment* juga dianggap tidak sekadar hiburan, tetapi juga ada nilai ibadah, yakni mendakwahkan Islam. Berkat "persekutuan erat" antara beribadah dan bisnis, *dakwahtainment* sejak awal mendapat penerimaan yang sangat besar dari komunitas Muslim. Dari

---

[549] Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi* (Jakarta: Mizan Publika, 2011), hlm. xl.

[550] Dicky Sofjan, *Agama dan Televisi*..., hlm. 102.

[551] *Ibid*., hlm. 102.

[552] Greg Fealy & Sally White, "Introduction"..., hlm. 26.

sisi budaya pop, menurut Yasraf, para dai atau ustadz TV ternyata menikmati gaya hidup pop: seketika cara berpikir, ritual, simbol-simbol mereka kemudian menjadi populer di mana-mana.[553] Dalam konteks ini, popularitas menjadi satu-satunya ukuran kredibel atau tidak kredibelnya seorang ustadz. Akhirnya, tidak sedikit masyarakat yang melihat fenomena ini secara sinis, bahkan mengejek dengan memanggil mereka sebagai "ustadz selebritis" atau "ustadz *seleb*". Dalam perspektif etika dakwah konvensional, sebagian umat Islam yang idealis melihat fenomena itu sebagai tanda pergeseran atau bahkan penurunan nilai-nilai luhur profesi dai atau ustadz. Menurut Yasraf lebih lanjut, hubungan seorang dai dengan pendengar/jamaahnya juga mengalami pergeseran yang cukup signifikan, yakni menjadi semacam hubungan antara *dai populer* yang berperan sebagai *superstar* dengan *massa penggemar*.[554]

C. Tele-Dai[555]: Apa yang Salah dengan Penyiaran Dakwah di TV?

Penceramah yang paling terkenal pada era 2000–2010-an adalah Abdullah Gymnastiar atau Aa Gym. Dialah mungkin satu-satunya penceramah televisi yang sangat karismatik di era Reformasi Indonesia. Bahkan, majalah *TIME* yang terbit pada tahun 2002, menyebutnya sebagai "*Holy Man*" (orang suci dari

---

[553] Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan*..., hlm. xl.

[554] *Ibid*., hlm. 179.

[555] Tele-Dai adalah istilah James B. Hoesterey untuk menekankan keunikan penyebaran Islam (Muslim "*evangelism*") dan untuk menghindari bias perspektif *televangelist* Kristen. Lihat James B. Hoesterey, "Marketing Morality: The Rise, Fall And Rebranding of AA Gym", dalam Greg Fealy & Sally White [Ed.], *Expressing Islam*..., hlm. 95–112.

Asia Tenggara). Menurut James Hoesterey, peneliti Aa Gym dari Universitas Wisconsin, Madison, AS, Aa Gym menyimbolkan kemunculan penceramah selebritis kontemporer di seluruh dunia Muslim dengan model baru inovasi otoritas keagamaan melalui penggunaan yang canggih atas teknologi media,[556] yang tidak dilakukan oleh para penceramah lain pada masa-masa itu. Selain itu, kata Hoesterey, Aa Gym menjadi dai *seleb* yang mengolah suatu hubungan khusus dengan para penggemarnya. Artinya, ia mewakili pergeseran yang menjauh dari otoritas keagamaan tradisional dan hierarkis menuju sebuah model otoritas yang lebih akrab, gaul, dan *nyambung*.[557] Ia, misalnya, tidak mau dipanggil dengan gelar "kiai haji" sebagai simbol pemimpin agama yang mendalam ilmu agamanya dan telah berangkat haji. Tetapi, ia lebih senang dipanggi "aa" atau "kakak" atau "abang" untuk menunjukkan kedekatan dan keakraban dengan para jamaahnya. Ceramah-ceramah Aa Gym sangat segar, menyentuh, dan menyejukkan jiwa-jiwa Muslim Indonesia yang sedang stress karena krisis ekonomi (1998–2000) dan kisruh politik. Dakwah Aa Gym tidak semata membuat orang tertawa terbahak-bahak karena menghibur, tetapi juga membuat orang menangis tersedu-sedu mengingat dosa yang telah dilakukan.[558]

Menurut Fealy, di puncak popularitasnya pada 2005–2006, Aa Gym memiliki kerajaan bisnis yang luas dengan memakai merek (*brand*) namanya—atau hal-hal yang terkait dengannya, seperti Manajemen Qalbu dan Daarut Tauhid—yang meliputi penerbitan, rekaman, pendidikan Islam, *multi level marketing*,

[556] *Ibid*., hlm. 97.
[557] *Ibid*., hlm. 98.
[558] *Ibid*., hlm. 99.

jaringan program-program radio, dan layanan SMS.[559] Aa Gym juga menjadi penceramah rutin di beberapa televisi nasional: SCTV, RCTI, ANTV, dan lain-lain dengan bayaran yang cukup komersial, sesuai dengan rating iklan yang masuk. Tetapi, pesona, karisma, penghasilan finansial, dan segenap kerajaan bisnisnya mengalami penurunan yang sangat tajam ketika secara terbuka ia melakukan poligami pada akhir tahun 2006. Jamaah dan para penggemar Aa Gym yang sebagian besar adalah perempuan muda dan setengah baya kemudian beramai-ramai meninggalkannya.

Setelah Aa Gym, muncul juga dua penceramah kondang dengan masing-masing gaya dan pangsa pasar tersendiri, yaitu Jefri al-Buchori (Uje) dan Yusuf Mansur. Uje, mantan pemain film dan sinetron yang ganteng dan bekas pecandu narkotika, segera memikat anak-anak muda Muslim kelas menengah dan membuat semacam komodifikasi dakwah soal "taubat". Inilah tema yang memiliki daya tarik sangat kuat bagi para remaja dari keluarga kaya dan anak-anak muda yang rentan terkena narkotika, minuman alkohol, dan seks bebas.[560] Uje menjadi teman mereka semua. Uje membuat buku dan album musik dengan tema: *Terlahir Kembali*.

Sementara, jamaah yang mengikuti model dakwah Yusuf Mansur adalah para eksekutif paruh baya dan kaum profesional. Tema pokok atau branding ceramah Yusuf adalah tentang "sedekah" dan "kedermawanan". Yusuf adalah mantan pengusaha yang bangkrut karena terlilit utang, bahkan pernah masuk penjara, tetapi kemudian bangkit lagi dengan membiasakan membaca al-Qur'an dan sedekah. Yusuf mengampanyekan

---

[559] Greg Fealy & Sally White, "Introduction"..., hlm. 25.
[560] *Ibid.*, hlm. 25.

gagasan bahwa sedekah dan kedermawanan tidak hanya akan mendapat pahala yang besar dari Tuhan, tetapi juga akan membawa kekayaan dan keberkahan pada hartanya.[561] Kampanye Yusuf ini sangat efektif dan segera mendapat sambutan dari kaum Muslim, terutama mereka yang terlilit masalah-masalah keuangan dan ekonomi dan para profesional yang ingin mengembangkan bisnis mereka. Yusuf—bersama-sama dengan Uje—sering tampil di televisi nasional dan menjadi bagian dari industri televisi. Yusuf kemudian mendirikan pesantren yang khusus mengajarkan al-Qur'an, menjadi bintang sinetron dan iklan, dan memiliki bisnis layanan SMS *Kun Fayakuun* yang kemudian terus melambungkan popularitasnya karena program *Kun Fayakuun* itu dicetak menjadi buku dan dibuat film komersial.[562]

Dengan tiga gambaran itu, fenomena ustadz *seleb* adalah bagian dari budaya pop yang sangat erat kaitannya dengan perkembangan industrialisasi, kapitalisme, dan konsumerisme. Jika melihat logika *dakwahtainment* yang senapas dengan industri kapitalisme maka dai TV tak pelak lagi diperlakukan sebagai *entertainer* (penghibur) profesional. Dengan begitu, lahirlah seorang bintang TV. Inilah yang oleh Sofjan disebut bahwa "melalui televisi, ustadz *seleb* ini mendapatkan kredibilitas dan otoritas mereka."[563] Fakta ini untuk sebagian bisa disebut benar, seperti dalam kasus Solmed (atau Sholeh Mahmud), seorang dai populer dan mantan anggota FPI (Front Pembela Islam) yang menikahi seorang bintang sinetron, April Jasmine, setelah menceraikan istri sebelumnya secara kontroversial.

[561] *Ibid.*, hlm. 26.
[562] *Ibid.*, hlm. 26.
[563] Dicky Sofjan, *Agama dan Televisi...*, hlm. 91.

Solmed dengan berterus terang mengakui kebenaran tentang hubungan *infotainment* dengan popularitas seorang ustadz ketika ia mengatakan, "Mungkin publik telah menganggap saya *seleb*. Jadi, mungkin juga mereka ingin lebih dekat dengan saya. Makanya *infotainment* meresponsnya."[564]

Dengan demikian, simbiosis mutualisme antara ustadz dengan televisi, media cetak dan industri media gosip saat itu, seperti *Tabloid*, Okezone.com, dan lain-lain, pada tataran tertentu membuat sebagian besar umat Islam mencemooh sikap ustadz *seleb* itu. Orang menyebut mereka sebagai "ustadz artis" karena mereka sering muncul sebagai *cameo*, sebagai bintang iklan sebuah produk, atau bahkan menjadi artis sungguhan dengan berperan sebagai ustadz dalam sinetron yang biasa dikenal dengan "sinetron religi". Selain itu, tidak jarang dan bukan rahasia lagi bahwa beberapa dari mereka juga mencoba peruntungan di industri rekaman sebagai penyanyi dan meluncurkan apa yang disebut "album religi" pada setiap menjelang bulan Ramadhan. Jenis ustadz TV lainnya, mungkin tidak begitu terkenal, adalah "ustadz penyembuh", atau "ustadz mistik", atau "ustadz paranormal" yang kadang-kadang menjadi lawan main dalam drama mistik religius, berdasarkan kisah nyata, seperti acara *Dunia Ghaib*, *Dunia Lain*, dan yang paling dramatis dari semuanya adalah acara *Pemburu Hantu*. Guntur Bumi adalah salah satu alumni dari dua program tersebut.

Beberapa ciri pokok yang biasanya melekat pada fenomena ustadz *seleb* di antaranya sebagai berikut. *Pertama*, model

---

[564] Lihat "Infotainment Fenomena Ustaz–ustaz", http://id.omg.yahoo.com/news/fenomena-ustaz-ustaz-*infotainment*.html. Diakses pada 12 April 2013.

dakwahnya tidak rumit dan tidak mendalam.[565] Yang terpenting adalah bagaimana menghibur umat. Mereka sendiri sebenarnya bukan ulama yang memiliki kualifikasi ilmu agama yang sangat mendalam.[566] *Kedua*, menjadi terkenal karena popularitas program dakwah pribadi di televisi dan kemudian menggunakannya sebagai sarana untuk mengiklankan produk (atau menjadi duta merek). Misalnya, Mamah Dedeh, Jefri al-Buchori (Uje),[567] dan Nur Maulana. Jenis ustadz independen lain dan cukup terkenal adalah Haryono yang ada di program JakTV "Ustadz Haryono" yang program utamanya adalah dzikir untuk penyembuhan.[568] Ada kecurigaan masyarakat bahwa ustadz-ustadz tabib ini membeli jam tayang (*television-blocking time*) program dakwah mereka untuk menjual produk jasa penyembuhan dan obat-obatan herbal.[569] Namun, ustadz-

---

[565] Mengenai hal ini, Aa Gym mengakui, "Saya hanya menyampaikan bahan-bahan yang tidak rumit-rumit, yang sederhana saja." Lihat Dicky Sofjan, *Agama dan Televisi...*, hlm. 55.

[566] Pengecualian dari ustadz seleb adalah Quraish Shihab, ahli tafsir Indonesia kenamaan. Ia juga merupakan seorang ustadz dan pendakwah yang sangat populer di layar kaca, terutama dalam kajian tafsir al-Qur'an di Mtro TV. Banyak Muslim Indonesia menganggapnya sebagai ulama sejati yang bukan bagian dari "ustadz seleb", merskipun tak dapat dipungkiri bahwa televisi ikut melambungkan namanya. Ceramah-ceramah agamanya sangat mendalam dan menyejukkan dengan kata dan kalimat yang santun. Ia juga dikenal tidak memasang tarif jika mengundangnya berceramah, dan tidak dikelilingi oleh rumors atau gosip yang memalukan.

[567] Uje meninggal dunia dalam kecelakaan pada Jum'at, 26 April 2013. Saat kecelakaan itu, ia sedang dalam perjalanan pulang pada tengah malam dengan menggunakan motor gede (moge) Kawasaki berkekuatan 650cc setelah berdakwah. Lihat Dicky Sofjan, *Agama dan Televisi...*, hlm. 51.

[568] Haryono pada mulanya dikenal sebagai seorang tabib yang mengklaim memiliki kemampuan memindahkan penyakit dari para pasiennya kepada kambing yang telah dibeli terlebih dahulu oleh sang pasien. *Ibid.*, hlm. 50.

[569] Tarif jam tayang Majelis Zikir Syifaul Qulub Ciputat, Tangerang, "Indonesia Bertauhid" di JakTV Airtime untuk acara Ramadhan, misalnya, adalah Rp. 165.000.000 untuk 30 episode dalam 30 menit/episode. Lihat www.scribd.com/doc/72651920/Proposal-Jaktv-REVISI-Compatibility-Mode.

ustadz *seleb* di TV kebanyakan berasal dari karya tim kreatif industri televisi. Mereka kerap mencari ustadz lokal yang dinilai prospektif untuk dipromosikan. *Ketiga*, memperoleh popularitas dengan cara didampingi oleh tamu seorang artis[570] (terutama artis perempuan) selama program dakwah *on-air* atau disiarkan. Kredibilitas dan popularitas panggung ustadz model ini akan meningkat melalui komentar artis tamu tentang persona mereka. Artis-artis tamu ini sangat membantu dalam menjual citra seorang ustadz televisi. Belakangan, Nur Maulana menjadi model terbaik pada kelompok ustadz semacam ini. Bersama dengan seorang artis yang mendampinginya, ia masih berdakwah setiap pagi di Trans TV dengan slogan terkenalnya: "jamaah... ooh...jamaah". *Keempat*, memenangkan ajang kompetisi *Ustadz Idol*, dalam kontes *ala American Idol*. Misalnya, Hariri menjadi populer di industri televisi melalui cara ini. *Kelima*, juga fenomena yang cukup menarik pada masa itu dan cara paling cepat meraih popularitas seorang ustadz adalah dengan menikahi artis yang sangat populer.

Beberapa ustadz yang menikahi artis bintang film dan bintang sinetron antara lain, Aa Hadi menikah dengan Cheche Kirani. Ia berdakwah di program *Renungan* (Metro TV) dan *Titian Qolbu* (O Channel TV). Baru-baru ini, ia aktif di Titian Iman (O Channel TV) bersama istrinya sebagai pembawa acara TV. Meski menikah dengan seorang artis, kehidupan pribadi Aa Hadi di *infotainment* tidak begitu dramatis dibandingkan dengan Solmed atau Guntur Bumi. Ustadz lain yang menikah dengan artis adalah Guntur Bumi. Nama aslinya Muhammad Susilo Wibowo

[570] Artis, dalam tayangan *infotainment* Indonesia, adalah sebutan bagi para selebriti berbakat, bisa penyanyi, aktris/aktor, komedian, bahkan dai/ustaz. Istilah artis juga biasanya diartikan sebagai aktris atau selebriti perempuan.

dan populer dengan sebutan Cilik Guntur Bumi al-Qurthubi. Ia mengaku bahwa julukan ini diberikan oleh mantan Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Guntur Bumi menikah dengan Puput Melati, artis dan penyanyi kondang sejak remaja, yang juga merupakan presenter aktif dalam program pengobatan alternatif *Syiar & Doa* di Jogja TV. Popularitas Guntur Bumi meroket melalui drama mistik realitas yang cukup terkenal: *Pemburu Hantu*. Layanan penyembuhannya menjadi kontroversial karena konon ia minta ongkos yang sangat tinggi dari jasanya. Ia juga sering dituduh bahwa praktiknya menyimpang dari syariat Islam yang benar.[571] Tayangan *Fokus Selebriti* (Global TV) pernah menyoroti kehidupan pribadinya dan menyingkap penipuan tentang layanan penyembuhannya. Guntur Bumi berusaha untuk menyangkal rumor tersebut dengan tampil di acara *infotainment* lain yang menunjukkan ia sedang beramal shalih. Tetapi, pada tahun 2013, ia harus menjalani proses persidangan karena tuduhan penipuan pada jasa penyembuhan alternatifnya.

Ustadz lain yang menikah dengan artis adalah Ahmad Zacky Abdullah atau dikenal dengan Zacky Mirza atau Bang Zeck. Ia menikah dengan artis Shinta Tanjung. Bang Zeck merupakan salah satu dari lima finalis teratas di DAI TPI tahun 2005 (*Dai Idol*). Kegiatan dakwah Bang Zeck di televisi antara lain di *Mimbar Dai* (TPI), *Duet Tausiyah* (TPI), *Mata Hati* (O Channel), *Operasi Kamboja* (TPI), *Cermin Hati* (Global TV), *Dapur Aisyah*

[571] Lihat perselisihan ini dalam "Kecewa dengan Pengobatan Ustadz Guntur Bumi Cilik, Kesaksian dari Kaskus", http://metafisis.wordpress.com. Diakses pada 11 April 2013. Selama Februari–April 2014, liputan *infotainment* kerap memberitakan rumor tentang Guntur Bumi, misalnya tentang perceraiannya dengan istri dan keluhan dari pasiennya bahwa mereka telah membayar dalam jumlah besar kepadanya, tetapi kondisinya tidak kunjung sembuh. Dalam liputan itu, Guntur Bumi dituduh menipu pasiennya.

(Global TV), *Damai Indonesiaku* (TV One), *Assalamualaikum Ustadz* (RCTI), *Haji Wali: Hayuk Ngaji Bareng Wali Band* (TRANS 7), *Pintu Surga* (Trans TV), *Syi'ar Jalanan* (TV One), dan masih banyak lagi. Meski kurang disorot *infotainment*, ia termasuk figur televisi yang sangat populer. Melihat kartu nama profesionalnya yang menggunakan email artistreligi@yahoo.com, orang mungkin beranggapan bahwa ia adalah seorang ustadz yang sekaligus menjadi artis. Ternyata, biodata diri atau CV (*curriculum vitae*) sangat penting bagi para ustadz ini.

Hubungan simbiosis *dakwahtainment* dengan industri televisi dan produk-produk kapitalis lainnya sesungguhnya menguntungkan kedua belah pihak. Dengan mengangkat citra ustadz *seleb*, televisi mendapat banyak iklan untuk program keagamaan mereka. Ustadz *seleb* sendiri kemudian mendapat banyak sekali undangan untuk memberikan ceramah secara *on air* maupun *off air*. Ini adalah berkah dan rezeki yang besar, baik bagi program televisi maupun untuk sang ustadz. Pada momen tertentu, misalnya pada bulan Ramadhan, ustadz-ustadz *seleb* ini berdakwah sekaligus menjadi bintang iklan. Misalnya, Uje menjadi bintang iklan minuman suplemen Extra Joss, Nur Maulana dengan Telkomsel, dan Mamah Dedeh dengan minuman suplemen Cap Kaki Tiga.[572] Bentuk bisnis dakwah lainnya juga

[572] Untuk keterkaitan ustadz sebagai produk *endorsement*, lihat Iryan Ali Herdiansyah, "Dai Jadi Bintang Iklan", http://inventure.co.id/c3000/dai-jadi-bintang-iklan/. Diakses pada 12 Agustus 2014. Memang, pada 1998, sebuah artikel di majalah *Femina* mengangkat satu pertanyaan etis: apakah komersialisasi agama dalam iklan sudah tepat? Dendy Juandi, dari YLKI (Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia), menghimbau kepada publik agar lebih waspada terhadap bahaya iklan yang menggunakan tokoh agama. Lihat "Komersialisasi Agama dalam Iklan", *Femina*, 10/xxvi/1998, hlm. 5–6. Lihat juga Amalia E. Maulana, "Ustad Seleb: Risk Brand Endorser", http://ekbis.sindonews.com/read/662105/39/ustad-seleb-risiko-brand-endorser, 1 Agustus 2012. Diakses pada 12 September 2014.

turut menjamur, seperti layanan haji dan umrah, fashion, butik atau baju Muslim dan Muslimah, *multi level marketing* produk halal, obat herbal Islami, dan lain-lain. Selain itu, fenomena ini juga melahirkan layanan-layanan baru, seperti *Ustadz Center* dan *Dai Management*,[573] dan *Production House* (PH) pendukungnya.[574]

Dampak dari gaya hidup ustadz selebritis yang dipopulerkan industri TV telah menjadi perhatian umat, khususnya MUI (Majelis Ulama Indonesia), baik di tingkat daerah maupun di pusat. Muhammadun, misalnya, seorang anggota MUI Provinsi Riau, menjelaskan kepada merdeka.com bahwa dakwah adalah kewajiban yang melekat pada setiap Muslim, baik secara lisan atau perbuatan. Salah satu tujuan dakwah adalah melanjutkan kehidupan Islam. "Objek dakwah itu adalah seluruh umat manusia, baik Muslim maupun yang belum Muslim. *Nah*, karena dakwah itu adalah kewajiban maka tidak layak seorang dai memasang tarif, apalagi dikomersialkan," kata Muhammadun. Ia mencontohkan Rasulullah Saw., para sahabat nabi, dan ulama terdahulu, termasuk para wali yang menyebarkan Islam di Nusantara. Ia menegaskan:[575]

[573] Kadang juga dikenal sebagai *Dai Center*.

[574] Disebutkan kualifikasi menjadi ustadz/dai muda: laki-laki usia 21 tahun hingga 29 tahun telegenik atau fotogenik/tampan untuk TV nasional; lulus D3/S-1 jurusan kajian Islam, dalam dan/atau luar negeri, atau lulusan pesantren, memiliki ta'lim sendiri (aktif dalam mengatur perkumpulan dzikir); terlibat dan mampu mampu memimpin kegiatan taklim; memiliki pengalaman *on air* yang cukup sebagai dai di TV lokal atau regional. Lihat "Peluang Berkarir Menjadi Ustadz Muda di TV Nasional, Tim Ustadz Centre", http://azzamudin.wordpress.com/2012/01/11/peluang-berkarir-menjadi-ustadz-muda-di-tv-nasional/. Diakses pada 12 April 2013. Ustadz Center berada di bawah pengelolaan almarhum Uje yang tidak dibahas dalam artikel ini.

[575] Lihat "Pendakwah Tak Boleh Pasang Tarif", http://www.merdeka.com/peristiwa/pendakwah-tak-boleh-pasang-tarif.html. Diakses pada 2 April 2013.

> Apa pernah ada riwayat mereka itu minta bayaran? Tidak, *kan*? Jiwa ikhlas mereka harus diteladani. Sebab, ikhlas akan melahirkan kekuatan ruhani. Kalau tidak ikhlas, nilainya nol. Tidak ada ruhnya. Coba sekarang bayangkan, ada daerah terpencil, penduduknya mayoritas miskin, mereka perlu pencerahan tauhid, misalnya. Kalau dainya jual mahal, bagaimana? Bisa jadi murtad mereka.

Tentu saja, industri televisi sangat bergantung kepada pemasukan dari perusahaan-perusahaan yang mengiklankan produknya. Semakin satu acara diminati oleh iklan maka rating acara itu menjadi tinggi. Karena itulah, keputusan dalam industri televisi sering kali didasarkan pada peringkat atau *rating*. Seiring dengan melonjaknya *rating* program dakwah, MUI menyadari bahwa pesan-pesan serius dari dakwah dapat diterima masyarakat dengan lebih baik jika disajikan dengan gaya dakwah yang lebih ringan, humoris, dan menghibur. Oleh karena itu, MUI pusat telah menyiapkan program pelatihan untuk para ustadz selebritis. Ketua MUI saat itu, Ma'ruf Amin, berharap program pelatihan ini dapat memperkuat pengetahuan para dai TV sehingga topik dakwah bisa lebih dekat dengan kebutuhan masyarakat.

Kritik terhadap fenomena ustadz *seleb* juga datang dari komunitas ustadz-ustadz lain. Ahmad Sarwat, misalnya, seorang ustadz lulusan LIPIA Jakarta dan alumni Pascasarjana IIQ Jakarta, mengkritik ustadz *seleb* dengan cara membuat 12 perbedaan antara artis dengan "ustadz betulan": (1) Artis butuh manager, tetapi ustadz butuh perpustakaan; (2) Artis lewat manager minta bayaran tinggi[576] dan pakai tarif, tetapi ustadz

[576] Soal mahalnya biaya yang harus dikeluarkan untuk mengundang ustadz seleb ini memang sempat menjadi bahan spekulasi dan rumor. Namun, setelah

lebih sering dibayar dengan ucapan *syukran* (terima kasih); (3) Artis tampil sesuai selera dan permintaan pasar, tetapi ustadz menyampaikan risalah langit; (4) Artis tidak belajar ilmu agama, tetapi ustadz wajib nyantri dan kuliah bertahun-tahun; (5) Artis haus popularitas, tetapi ustadz haus ilmu dan hidayah; (6) Artis hidup akrab dengan dusta, gosip, dan kepalsuan, tetapi ustadz akrab dengan kewaraan, kesederhanaan, dan kerendahan hati; (7) Artis mengumpulkan penonton yang membludak, ustadz mendidik dan melahirkan calon ulama; (8) Artis butuh *yel-yel*, kostum, joget, nyanyi, dan akting, tetapi ustadz mengajar lewat hati;, (9) Artis ceramah biar orang tertawa, menangis, dan menghibur, ustadz mengajarkan ilmu agar Allah Swt. turunkan hidayah; (10) Artis butuh media, TV, dan wartawan, khususnya *infotainment*, tetapi ustadz butuh majelis ilmu, kitab, dan perpustakaan; (11) Artis sering jadi bintang iklan, tetapi ustadz lebih suka bicara kebenaran; dan, (12) Artis dikerumuni sesama artis dan fans, sementara ustadz dikerumuni orang-orang yang ingin mengaji dan menyucikan diri. [577]

D. Ustadz Seleb dan Budaya Pop

Menurut Yasraf A. Piliang, budaya pop ditandai dengan empat ciri utama: cara berpikir populer, komunikasi populer, ritual populer, dan simbol populer. Keempat hal itu kini tak bisa

---

diangkat secara terbuka di media cetak, seperti *Republika*, berita itu dengan cepat menyebar di media online. Salah satu link web yang membahas masalah ini adalah di Kaskus.co.id. Lihat "Mau Tahu Tarif Ustadz-ustadz Seleb?", http://m.kaskus.co.id/thread/000000000000000015919370/mau-tahu-tarif. Diakses pada 5 April 2013.

[577] Lihat komentar Ahmad Sarwat soal fenomena ustadz selebritis di http://www.beritabaik.org/2012/04/komentar-ust-ahmad-sarwat-soal-ustadz.html. Diakses pada 4 April 2013. Untuk Facebook Sarwat, lihat https://id-id.facebook.com/ustsarwat. Lihat juga di catatanprakata.blogspot.com.

dipisahkan dengan fenomena ustadz *seleb* dan *dakwahtainment*. Dalam konteks komunikasi populer, misalnya, *dakwahtainment* dihiasi dengan imajinasi dan fantasi-fantasi yang biasa hidup dalam budaya pop, berupa bahasa, tindakan, dan penampilan populer (seperti unsur komedi, lawakan, musik, tari, dan pantomim). Berbagai psikologi massa, sebagaimana digunakan dalam budaya pop, menurut Yasraf, kini digunakan di dalam wacana dakwah, seperti cara-cara yang dapat membangkitkan dan mengendalikan emosi, seperti menangis, histeris, atau gerakan-gerakan ekstasi. Dengan model itu, seorang dai sudah mirip dengan seorang *superstar* di hadapan massa penggemarnya. Massa pada akhirnya secara pasif meniru kebiasaan, penampilan, dan gaya dai superstar mereka (busana, model rambut, objek), dan membuat mereka berhasrat untuk mengoleksi barang-barang dai idola mereka, bahkan memburu tanda tangannya.[578]

Meskipun dianggap tidak etis atau tidak autentik jika dilihat dari perspektif Islam konvensional—seperti yang akan kita diskusikan selanjutnya—Yasraf berasumsi bahwa kaum Muslim, dalam konteks budaya pop ini, juga sangat berhasrat untuk *menjadi populer*. Karena hasrat ini, menurut Yasraf lebih lanjut, umat Islam kemudian meninggalkan gaya hidup keagamaan tradisional (gaya pakaian, gaya penampilan, gaya bicara, gaya belanja) dan mengikuti gaya hidup budaya pop yang dikonstruksi untuk mereka. Mereka dijanjikan kesenangan, kebebasan, dan keterpesonaan yang membuat mereka *betah* di dalamnya. Melalui *hasrat populer* yang sama, kata Yasraf, para ustadz juga turut berlomba-lomba dalam penampilan dan gaya hidup, dan melupakan tugas *menjaga kesucian agama* itu

[578] Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan...*, hlm.179.

sendiri, termasuk kesucian dari hedonisme dan keduniaan yang berlebihan.[579] Menariknya, fenomena penampilan populer itu memperlihatkan dua kecenderungan dalam masyarakat Islam. *Pertama*, menjadi pengikut atau imitator dari model penampilan para elite agama. *Kedua*, muncul kombinasi yang mencoba memadukan penampilan religius dengan gaya hidup duniawi yang bersifat eklektik. Eklektisisme ini malah menggiring pada kontradiksi, misalnya mengenakan jilbab dengan baju dan *jeans* yang sangat ketat.[580] Dari pemandangan ini, sering muncul olok-olok "*jilboob*" (istilah Inggris) atau "jilbab lontong" yang merujuk kepada penggunaan jilbab ketat sehingga, maaf, "payudara yang besar" kelihatan menonjol.

Akhirnya, kata Yasraf, budaya dan imajinasi populer yang menyertai dakwah populer ini telah membawa perubahan besar dalam derajat kehidupan keagamaan (*degree of religiosity*): berbagai prinsip, bentuk, strategi, dan nilai budaya pop yang bersifat imanen (profan) berbaur dan bahkan mencemari dimensi transendental. Kontradiksi muncul ketika di dalam populisme agama, prinsip imanen bercampur aduk dengan yang transenden, kemudian menggiring pada kontradiksi kultural agama: muncullah paradoks antara kesucian dengan profanitas, ketuhanan dengan keduniaan, kesenangan dengan keshalihan. Agama, dengan demikian, berada pada sebuah titik kontradiksi, yaitu ketika dua sifat bertentangan dalam ragam aktivitas keberagamaan bercampur. Menurut Yasraf, ketika agama menjadi bagian dari skema budaya pop, ia akan berpegang pada imajinasi yang memiliki sifat dangkal, permukaan, dan banal.[581] Kondisi

---

[579] *Ibid.*, hlm. 185.
[580] *Ibid.*, hlm. 180.
[581] *Ibid.*, hlm. xl–xli.

kontradiksi dan kontaminasi *dunia-agama* atau *sakral-profan* tidak pernah terjadi secara massif dan terstruktur sebelum era budaya pop ini. Yasraf menyebut fenomena ini sebagai *skizofrenia keagamaan*, yakni keadaan diri (self) yang bertumpang-tindih, terbelah (*divided self*), atau diri yang jamak (*multiple self*). Misalnya, tekun di tempat ibadah pada satu waktu, dan hanyut di dalam gaya hidup hedonistik pada waktu yang lain. Umat yang terjebak di dalam budaya skizofrenia semacam itu, kata Yasraf, tidak mampu lagi membedakan antara yang halal dari yang haram atau yang sakral dari yang profan.[582]

Yasraf, yang melihat nilai dan peran budaya pop berdasarkan dikotomi budaya tinggi dan rendah *ala* Theodor Adorno, berpendapat bahwa fenomena ustadz selebritis dengan dakwah populernya jelas terlihat sebagai anak yang lahir dari "budaya rendah".[583] Syafi'i Ma'arif, misalnya, Ketua Umum Muhammadiyah periode 1998–2005, seperti dikutip Fealy, menelaah bahwa dengan segala proses Islamisasi dalam masyarakat dan meningkatnya keshalihan yang mencolok, tetapi anehnya jumlah tindak kriminal dan korupsi yang dilakukan oleh kaum Muslim tetap tinggi *alias* tidak berubah. Syafi'i Ma'arif mengkhawatirkan bahwa fenomena populisme Islam ini hanya "di luarnya" saja, tetapi tidak sampai "di dalam", dan kaum Muslim yang "baru" itu lebih peduli untuk "Islam yang kelihatan" daripada "menjadi Islam".[584] Artinya, Islam pop ini tidak atau kurang substansial.

---

[582] *Ibid.*, hlm. 181–182.

[583] Yasraf Amir Piliang, dalam *Bayang-bayang Tuhan*, juga mengupas tuntas model-model budaya rendah, populer, dan tinggi dalam kebudayaan populer.

[584] Greg Fealy & Sally White, "Introduction"..., hlm. 35.

Jika kita membuat perbandingan fenomena ustadz *seleb*, meskipun perbandingan ini kurang proporsional, dengan konteks intelektual Muslim Indonesia di masa lalu, memang terjadi degradasi yang drastis dibandingkan dengan program televisi dakwah tahun 1970-an hingga pertengahan 1990-an. Meski muncul di televisi secara terbatas, saat itu umat Islam Indonesia *disuguhi* "nutrisi dakwah" yang sangat baik, yaitu diskusi dan perdebatan yang berbobot, cerdas, dan produktif tentang wacana Islam. Kala itu, muncul intelektual Muslim Indonesia penting, seperti Nurcholish Madjid dengan gagasan pembaruan pemikiran Islam, Gus Dur dengan gagasan pribumisasi Islam, Harun Nasution dengan Islam rasional, Munawir Sjadzali dengan reaktualisasi hukum Islam, Jalaluddin Rakhmat dengan Islam aktual, Kuntowijoyo, Adi Sasono, dan Dawam Rahardjo dengan Islam transformatif, Amien Rais dan Syafi'i Ma'arif dengan isu modernisme Islam, dan lain-lain. Tetapi, tentu saja, konteks zaman dan tantangan memang berbeda. Itulah yang saya sebut perbandingan ini kurang atau tidak proporsional.

Tokoh-tokoh tersebut menumbuhkan "budaya tinggi" (*high culture*, istilah Adorno), yakni budaya yang inovatif, kreatif, menghasilkan kebaruan (*newness*), dan dilandasi oleh semangat kemajuan (*progress*). Budaya pop saat ini, dan dalam beberapa hal dapat dilihat pada fenomena ustadz selebritis, adalah budaya massa, yang oleh Yasraf disebut budaya dengan karakternya yang rendah, murahan, dan vulgar.[585] Budaya ini, kata Yasraf, adalah budaya yang berkualitas rendah, berselera buruk, kurang kreatif dan inovatif, yang mengandalkan teknik reproduksi, adopsi, repetisi, dan imitasi.[586]

---

[585] Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan...*, hlm. 21.
[586] *Ibid.*, hlm. 73–74.

Hubungan erat budaya pop, komodifikasi agama, dan *dakwahtainment*, menurut Sofjan, memunculkan "efek pendangkalan" yang dahsyat. Menurut Sofjan, pendangkalan itu terjadi dalam tiga hal. *Pertama*, pendangkalan terhadap pemirsa Muslim yang mengambil jalan pintas untuk menjadi Muslim yang shalih, selamat, dan masuk surga. Padahal, untuk menjadi Muslim yang baik dan shalih, apalagi menjadi Muslim yang cerdas (intelektual dan spiritual), harus melalui proses panjang yang tidak instan. *Kedua*, pendangkalan terjadi kepada para penceramah yang terlibat dalam program-program *dakwahtainment* karena mereka tidak terdorong untuk menggali lebih jauh dan mendalam ilmu agama dan metode dakwahnya. Para ustadz *seleb* ini tidak tertantang lebih jauh mendalami ilmu agama karena tidak ada respons yang serius dari audiens atau para penggemarnya. *Ketiga*, efek pendangkalan terjadi karena keterlibatan para pelawak yang sering kali membuat lelucon tak bermutu, tidak etis, dan memunculkan pertanyaan-pertanyaan bodoh.[587] Memang, kata Sofjan, para pelawak telah menjadi bagian tak terpisahkan dari industri pertelevisian Indonesia sejak lama. Tetapi, yang disayangkan, lawakan di televisi sering tergelincir kepada hal-hal yang negatif, seperti mengolok-olok atribut fisik, sindiran seksual, mengejek orang yang berkekurangan, dan merendahkan agama.[588] Lebih lanjut: Sofjan mengatakan:[589]

> Banyak program *dakwahtainment* secara sengaja dan terang-terangan menggunakan atribut, naskah, dan model

[587] Dicky Sofjan, *Agama dan Televisi*..., hlm. 95.
[588] *Ibid*., hlm. 71.
[589] *Ibid*., hlm. 84.

manajemen panggung lawakan yang didasarkan pada *comedies of error* (*banyolan-banyolan*) untuk mendukung dakwah Islam. Para ustadz *seleb* seperti almarhum Uje, Yusuf Mansur, dan Mamah Dedeh, semuanya bermitra dengan para pelawak yang berperan sebagai pembawa acara atau rekan kerjanya.

Sekali lagi, bagi Sofjan, masuknya para pelawak ke dalam program-program *dakwahtainment* benar-benar ironis.[590] Saya sepenuhnya sependapat dengan Sofjan bahwa dalam cahaya etika dakwah yang normatif-konvensional seperti yang dijelaskan oleh Hamzah Ya'qub,[591] tindakan dan perilaku para ustadz *seleb* pada prinsipnya bertentangan dengan nilai-nilai etika normatif yang dianut Islam.[592] Dari segi materi dakwah, isi ceramah mereka sengaja dibuat untuk menghibur, bukan mencerahkan. Fenomena *dakwahtainment* telah mengubah apa yang dulunya program-program dakwah yang berpikiran serius menjadi dakwah dan majelis keagamaan yang penuh dengan anekdot dan lelucon dangkal.[593] Meski demikian, penting juga dicatat bahwa humor sangat penting dalam berdakwah, namun humor tersebut harus sesuai dengan etika Islam. Menurut Sofjan, "Salah satu ciri humor Islami adalah tidak adanya materi yang hambar, vulgar, bersifat menyerang, dan tidak membuat orang sakit hati."[594]

Aturan main berdakwah adalah dengan cara yang bijaksana (wisdom) seperti yang ditegaskan oleh al-Qur'an: "*Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang baik.*" (QS. an-Nahl

[590] *Ibid.*, hlm. 86.
[591] Hamzah Yaqub, *Etika Islam...*, hlm. 13.
[592] Dicky Sofjan, *Agama dan Televisi...*, hlm. 62.
[593] *Ibid.*, hlm. 74.
[594] *Ibid.*, hlm. 88.

[16]: 125). Dalam dunia modern, ketika pendidikan sudah merata dan pikiran serta sikap-sikap kritis telah menjadi bagian dari masyarakat modern, mestinya model dakwah bersifat dialogis-kritis daripada hanya mendengar, atau membentuk majelis santri ilmiah daripada sekadar majelis taklim. Namun, rupanya fenomena *dakwahtainment* menunjukkan sebaliknya.

E. Referensi Muslim Urban

Selain banyak pandangan kritis, sinis, dan negatif, harus juga diakui banyak sisi positif dari fenomena ustadz *seleb*. *Pertama*, dan ini yang paling utama, ustadz *seleb* adalah referensi—sebagian bahkan menjadi teman dekat—kaum Muslim urban yang ingin memahami agama sebagai "panduan praktis" dalam menjalani hidup di tengah kesibukan, persaingan kerja, dan beban pekerjaan yang berat. Bagi mereka, yang terpenting adalah dapat menjalankan agama dengan benar, lurus, sesuai standar minimal, dan bisa "menghibur" mereka. Kriteria ini terkumpul dalam sosok ustadz *seleb*. Dalam perkembangannya, berada di lingkaran dan menjadi pengikut ustadz *seleb* ternyata menaikkan status sosial pada posisi yang cukup istimewa karena popularitas dan pergaulan ustadz-ustadz *seleb* sendiri dengan kaum selebritas kenamaan dan para pejabat negara. Berdakwah dalam bahasa yang mudah dipahami, dengan bahasa gaul, komunikatif, artikulatif, dan menghibur membuat pesan-pesan dakwah ustadz *seleb* sangat efektif menembus dan menyentuh para audiensnya secara impresif. Dengan penjelasan yang tidak terlalu rumit, filosofis, dan tanpa harus tinggal di pesantren selama bertahun-tahun, audiens masyarakat urban menerima

dakwah Islam dengan rileks, bahagia, dan terhibur. Harus diakui banyak Muslim urban yang mendapat "hidayah" atau terlahir kembali sebagai Muslim karena ceramah-ceramah ustadz *seleb* yang *ngetop* itu.

Kedua, terkait dengan penguasaan ilmu agama yang sering menjadi objek kritik terhadap para ustadz *seleb*, Ade Masturi, akademisi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang membuat riset tentang Mamah Dedeh dan Nur Maulana, menepis anggapan negatif itu. Menurut Masturi, membuat generalisasi bahwa semua ustadz *seleb* tidak menguasai ilmu agama dengan baik adalah penilaian gegabah dan tidak faktual. Mamah Dedeh, misalnya, menurut Masturi, tumbuh besar dalam lingkungan pesantren yang kental dengan ilmu agama. Selama tinggal di Ciamis, Mamah Dedeh cukup lama mengenyam pendidikan agama, dan ketika melanjutkan kuliah di Jakarta, ia juga mengambil jurusan ilmu agama hingga menjadi sarjana agama. Pernikahannya dengan anak seorang tokoh agama turut memperluas penguasaannya terhadap ilmu agama (konvensional) dan menunjang kiprah dakwahnya.[595] Dari sisi pengalaman berdakwah, selain sudah berdakwah sejak remaja dan lama menjadi guru ngaji, Mamah Dedeh juga—setelah terkenal—memiliki jam terbang yang tinggi, berkeliling Indonesia untuk berdakwah hingga ke mancanegara. Gaya dakwahnya yang blak-blakan dan kesediaannya menampung *curhat* (curahan hati) membuat pemirsanya tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di Brunei, Arab Saudi, Korea Selatan, hingga AS.

---

[595] Ade Masturi, *Fenomena Dai Selebritis: Studi tentang Kredibilitas Dai-dai Televisi* (Jakarta: Laporan Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2014), hlm. 53–57.

Nur Maulana juga mengenyam pendidikan sejak remaja, kemudian tinggal di Pesantren An-Nahdlah Makassar hingga lulus aliyah, dan melanjutkan studi ilmu agama di UIN Makassar hingga mendapat gelar sarjana agama. Dari sisi pengalaman berdakwah, selain menjadi guru agama Islam di Sekolah Dasar Islam Athirah dan Pesantren An-Nahdlah Makassar, Nur Maulana sudah berdakwah sejak remaja. Pengalamannya berdakwah di Sulawesi Selatan masuk ke pelosok kampung-kampung, desa-desa terpencil, kecamatan, sekolah-sekolah, kantor pemerintah, orang yang punya hajatan, dan lain-lain sehingga membuatnya merasakan pahit, getir, dan manis berdakwah dan menempanya menjadi pendakwah yang tangguh. Hingga akhirnya, ia menjadi penceramah di Trans TV dan membuatnya melejit di seantero negeri.[596]

Menurut Masturi, dengan pergulatan mereka, terutama dua dai televisi tersebut, dalam belajar ilmu agama sejak kecil hingga menjadi sarjana agama, dan pengalaman dakwah mereka sejak remaja hingga menjadi pendakwah yang matang, menepis anggapan sebagian kalangan yang meragukan kemampuan ilmu agama mereka. Jika ada anggapan bahwa para dai *seleb* adalah "dai karbitan" yang hanya mengandalkan tampang (rupa) dan akting saja maka anggapan itu salah dan keliru. Namun, tentu saja, menurut Masturi, untuk mendapat gelar "ulama sungguhan", para ustadz *seleb* itu harus serius mendalami ilmu agama dengan berbagai aspeknya karena cakupan dan spektrum disiplin ilmu ini sangat luas.[597] Bahkan, jika ingin menaikkan derajat dan status ustadz televisi yang berbobot, mereka harus menempuh pendidikan pascasarjana dalam kajian Islam.

[596] *Ibid.*, hlm. 58–60.
[597] *Ibid.*, hlm. 53.

Ketiga, terkait kritisisme dan sinisme bahwa para dai *seleb* "memungut" (mematok tarif) bayaran, dikomentari oleh Zaky Mirza. Menurutnya, memasang tarif atau tidak sangat bergantung kepada konteks. Jika yang mengundang adalah *event organiser* (EO), kemudian juga ada sponsor, pemerintah, perusahaan tertentu yang memang sudah menyiapkan anggaran untuk acara dakwah itu maka masuk dalam ranah komersial. Dalam konteks komersialisasi dan adanya anggaran yang sudah disiapkan, lalu pihak pengundang meminta konfirmasi dan tawaran kepada sang ustadz, maka wajarlah jika sang ustadz mengajukan tarif (harga) tertentu. Itu wajar, kata Zaky Mirza, karena memang ini wilayah atau acara komersial. Meski demikian, menurut Zaky Mirza lebih lanjut, tidak semua kegiatan ceramah harus komersial. Misalnya, masyarakat biasa yang sedang membangun mushala. Mereka ingin mendatangkan seorang ustadz selebritis untuk menarik minat para dermawan menyumbang, maka Zaky Mirza dengan senang hati akan membantu setelah "meneliti" kebenaran pembangunan mushala itu atau tidak. Dalam konteks inilah, kata Zaky Mirza, "rumah saya selalu terbuka. Silakan datang ke rumah, terutama bagi mereka yang benar-benar ingin mengundang."[598]

Dengan demikian, menurut Zaky Mirza, soal tarif dan bayaran harus selalu dilihat konteksnya. Meskipun ia memiliki manajemen, tetapi tidak seperti manajemen artis. Ia dan istrinya yang mengatur. Manajemennya bersifat kekeluargaan, fleksibel, dan meskipun ada kesepakatan harga, tetapi tidak memberatkan pihak pengundang. Yang terpenting adalah kejelasan kontrak di awal. Soal keharusan ikhlas, Zaky Mirza membela diri bahwa

---

[598] "Ustadz Zaky Mirza: Ceramah Gak Jalan Kaki, Ada Bensinnya Juga", detikhot.com, 19 Agustus 2013. Diakses pada 20 Juli 2014.

ikhlas jangan diartikan "dimudah-mudahkan" atau posisi ustadz yang "disepelekan". Menurutnya, ikhlas itu saling menjaga. Menjaga perasaan sang ustadz dan komitmen pihak pengundang. "Harus diingat bahwa kegiatan ceramah sang ustadz tidak dilakukan dengan berjalan kaki, tetapi memakai kendaraan, dan kendaraan membutuhkan bensin," kata Zaky Mirza meminta pengertian yang mengundang.[599]

Beberapa hal positif dari semarak dunia dakwah Islam Indonesia dengan kontribusi—sedikit banyak—dari para dai *seleb*/televisi harus diapresiasi secara adil dan objektif. Pembelaan mereka soal tarif bayaran juga mesti dilihat secara kontekstual, seperti pernyataan Zaky Mirza.

F. Ustadz Seleb dan Problem Etis

Ilmu dakwah konvensional mengajarkan bahwa setiap Muslim adalah pendakwah atau dai, yaitu seseorang yang seharusnya menyampaikan ajaran Islam (akidah, syariah, dan akhlak) kepada orang lain secara arif dan bijaksana, sesuai dengan profesi masing-masing. Namun, tidak semua Muslim memiliki kualifikasi sebagai dai yang ideal. Oleh karena itu, dalam ilmu dakwah, dikenal dua golongan dai, yaitu dai biasa/umum dan dai khusus. Dai umum menyatakan bahwa setiap Muslim adalah dai. Sedangkan dai khusus adalah seorang Muslim yang memenuhi dua kualifikasi pokok: *pertama*, memiliki ilmu keislaman yang luas dan mendalam dalam berbagai aspeknya; *kedua*, memiliki akhlak, perilaku, dan kebiasaan hidup yang terpuji. Ucapannya sejalan dengan perilakunya. Kemudian, ia

[599] *Ibid.*

juga telah mengabdikan hidupnya untuk kegiatan dakwah dan bertindak sebagai pelayan umat. Hal itu sesuai dengan penegasan al-Qur'an dalam QS. Ali 'Imran [3]: 104[600] dan QS. at-Taubah [9]: 122,[601] bahwa seorang dai khusus atau dai sejati semata-mata mencari keridhaan Allah Swt. dan tidak memiliki motivasi untuk mengumpulkan keuntungan materi melalui dakwah. Oleh karena itu, para dai sejati sejak awal mempersiapkan dirinya untuk mengabdi kepada umat dan menerima berbagai kendala dan tantangan dalam berdakwah.[602]

Namun, dalam dunia dakwah saat ini, terdapat pandangan bahwa menjadi dai atau ustadz adalah pekerjaan profesional. Mereka adalah kelompok profesional yang harus memegang teguh profesionalisme. Berdakwah kemudian menjadi profesi yang sama dengan profesi lain, seperti tenaga medis, guru atau dosen, manajer, arsitek, dan sebagainya. Dalam pandangan ini, seorang dai profesional layak mendapat imbalan materi sekaligus imbalan moral karena kegiatan dakwahnya perlu dikelola secara profesional. Misalnya, jadwal dan materi dakwah perlu diatur, dirancang, dan dipersiapkan dengan baik sehingga membutuhkan manajemen profesional, persiapan kostum, dan kemudian layak mendapat honor yang sesuai. Dalam konteks ini, ustadz atau dai *seleb* menganggap kegiatan dakwah mereka sebagai sebuah profesi dan layak dibayar secara profesional juga.

---

[600] Ayat tersebut menyatakan: "Dan, hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar. Merekalah orang-orang yang beruntung."

[601] Ayat tersebut menyatakan: "Tidak sepatutnya bagi Mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya."

[602] Ade Masturi, *Fenomena Dai Selebritis...*, hlm. 13–14.

Maka, pertanyaan yang muncul adalah apakah pantas menurut etika dakwah jika seorang dai mematok tarif yang tinggi? Lalu, bagaimana dengan pemahaman ajaran dasar al-Qur'an dan Sunnah yang menekankan bahwa kegiatan dakwah adalah bentuk ibadah kepada Allah Swt. dan pengabdian kepada umat, dan semata hanya berharap ridha dan bayaran dari Allah Swt.?

Seorang dai, yang juga berarti ulama (tradisional Islam), adalah pewaris para nabi. Seperti sabda Rasulullah Saw.: "*Ulama adalah pewaris para nabi*." Karena itu, seorang dai harus menjadikan figur nabi sebagai referensi utama dalam kegiatan dakwahnya. Hal ini merupakan prinsip yang terpenting. Ali Mustafa Ya'qub, seorang aktivis dakwah, ulama terkemuka, imam Masjid Istiqlal, dan pimpinan Pesantren Darus Sunnah Ciputat, Tangerang Selatan, dalam karyanya, *Sejarah dan Metode Dakwah Nabi*, menulis bab khusus tentang etika dakwah nabi sebagai panduan untuk para dai. Menurutnya, etika dakwah adalah etika Islam itu sendiri, dan seorang dai sebagai Muslim dituntut untuk memiliki etika terpuji dan menjauhkan diri dari perilaku tercela.[603]

Menurut Mustafa Ya'qub, nabi memiliki etika dakwah yang sangat baik yang harus ditiru oleh para dai. *Pertama*, ucapan harus sesuai dengan perbuatan. Karena itu, seorang dai harus mempraktikkan ucapannya terlebih dahulu sebelum mendakwahkannya kepada orang lain. Nabi selalu menunjukkan kesesuaian antara kata-kata dengan perilaku. Menurut Mustafa Ya'qub, etika dakwah ini sangat penting bagi setiap dai. Jika yang diucapkan tidak sesuai dengan perbuatannya maka dakwah tidak akan berhasil. Secara teologis, Allah Swt. juga tidak

---

[603] Ali Mustafa Yaqub, *Sejarah dan Metode Dakwah Nabi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 36.

menyukai orang-orang yang pandai bicara, namun tidak pernah melakukannya (QS. ash-Shaff [61]: 2–3).[604] *Kedua*, toleransi tidak boleh dilakukan dalam soal keimanan atau keyakinan. Toleransi hanya diperlukan dalam urusan interaksi sosial. *Ketiga*, dai seharusnya tidak menghina kepercayaan dan sesembahan agama non-Islam. *Keempat*, dai tidak boleh melakukan diskriminasi. Menurut Mustafa Ya'qub, Nabi Muhammad Saw. tidak diizinkan oleh Allah Swt. untuk melakukan diskriminasi sosial-ekonomi terhadap orang yang menjadi objek dakwah. Nabi, misalnya, tidak diperkenankan oleh Tuhan hanya melayani kaum elite saja, sementara orang-orang kelas bawah dinomorduakan.

Kelima, Nabi Muhammad Saw., dan nabi-nabi sebelumnya, menurut Mustafa Ya'qub, tidak pernah memungut imbalan dari pihak-pihak yang didakwahi. Nabi hanya mengharap imbalan dari Allah Swt. semata, seperti dinyatakan dalam QS. Saba' [34]: 47. Menurut Mustafa Ya'qub, sikap dai yang tidak memungut tarif atau imbalan dari objek yang didakwahi akan membuat dakwahnya memiliki karisma. Seorang dai juga tidak punya beban moral, ia hanya pasrah kepada Allah Swt. saja. *Keenam*, seorang dai tidak boleh berteman dengan pelaku maksiat dan kejahatan. Menurut Mustafa Ya'qub, berkawan dengan para pelaku maksiat akan berdampak serius karena pelaku maksiat akan menganggap bahwa perbuatannya direstui oleh sang ustadz atau dai yang berkawan dengannya. *Ketujuh*, dai tidak boleh menyampaikan ajaran yang tidak diketahui secara pasti. Karenanya, seorang dai harus memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam tentang ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu lain yang berkaitan dengan dakwahnya. Jika masalah yang dikemukakan orang terlalu sulit

---

[604] *Ibid.*, hlm. 36–37.

dan rumit, dai seharusnya tidak menjawab dan dengan jujur menjawab, "Saya tidak tahu", atau "Hanya Allah yang lebih tahu."[605]

Pada poin *kelima*, Mustafa Ya'qub sudah mengingatkan bahwa seorang pendakwah tidak meminta atau memungut bayaran dari dakwahnya. Pertanyaannya, apakah seorang dai atau ustadz atau ulama benar-benar tidak boleh menerima honor atau bayaran dari ceramah yang disampaikannya? Saya akan merujuk kepada pendapat Mustafa Ya'qub dan Harjani Hefni, seorang akademisi, tokoh agama, dan aktivis dakwah yang membuat riset disertasi doktoralnya tentang etika pembayaran honor para ustadz atau dai. Menurut Mustafa Ya'qub, terdapat tiga kelompok besar mazhab soal ini. *Pertama*, ulama Mazhab Hanafi dan kelompok lain yang berpikiran sama. Mereka berpendapat bahwa memungut imbalan dalam menyiarkan ajaran Islam hukumnya haram secara mutlak, baik ada perjanjian sebelumnya atau tidak. *Kedua*, terdiri antara lain Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i, dan mereka yang sepaham, berpendapat bahwa memungut imbalan dalam berdakwah hukumnya boleh, baik ada perjanjian sebelumnya atau tidak. *Ketiga*, antara lain terdiri dari Hasan al-Bashri, Asy-Sya'bi, Ibnu Sirin, dan lain-lain yang sepaham, berpendapat jika sudah ada perjanjian sebelumnya untuk memungut imbalan dari mengajarkan Islam maka hukumnya haram. Tetapi, jika tidak ada perjanjian apa-apa, kemudian sang ustadz diberi honor maka hukumnya boleh menerima honor itu.[606]

Mustafa Ya'qub membuat catatan khusus bahwa perbedaan pendapat ulama tersebut adalah dalam hal menyebarkan ajaran Islam atau berdakwah, misalnya, mengajar al-Qur'an atau

---

[605] *Ibid.*, hlm. 37–47.
[606] *Ibid.*, hlm. 43–44.

menjelaskan hadits, fiqh, dan sebagainya. Sedangkan dalam hal membacakan al-Qur'an saja (bukan mengajarkan al-Qur'an) maka para ulama sepakat bahwa hal itu hukumnya haram.[607] Alasannya, dalam mengajarkan al-Qur'an, ada unsur jasa, yakni proses mentransfer ilmu dari guru ke murid. Sedangkan dalam "membacakan al-Qur'an" saja, unsur jasa itu tidak ada. Jadi, menurut Mustafa Ya'qub, membaca al-Qur'an adalah benar-benar ibadah murni, seperti halnya shalat.[608]

Jika melihat keseluruhan penjelasan Mustafa Ya'qub dalam *Sejarah dan Metode Dakwah Nabi*, akan terlihat bahwa ia sangat menekankan para dai untuk meneladani nabi dalam segala aspek, termasuk soal etika meminta bayaran dan mematok tarif atau harga dalam aktivitas dakwah. Mustafa Ya'qub tidak setuju soal memungut atau menetapkan harga bayaran untuk kerja dakwah, meskipun tetap membolehkan untuk menerima jika diberi dan tanpa perjanjian harga terlebih dahulu. Mustafa Ya'qub adalah seorang ulama yang masih kuat dan jernih memegang teguh tradisionalisme Islam, dan karena itu ia menolak "materialisasi dakwah", seperti halnya ia juga tidak akan setuju dengan budaya pop, dalam pengertian materi dan profan, yang menimpa dunia dakwah yang semestinya dihiasi dengan memegang teguh etika dakwah para ulama terdahulu.

Harjani Hefni memulai pembahasan honor dai dari konsep tentang *ijarah* dalam fiqh. Menurutnya, *ijarah* adalah pekerjaan yang dilakukan oleh seseorang yang sifatnya bermanfaat dan tidak mendatangkan *mudharat* (bahaya), terutama bermanfaat

---

[607] Meskipun faktanya sekarang sudah sangat umum di Indonesia bahwa *qari'* (pembaca al-Qur'an perempuan) selalu mendapat imbalan, dalam bentuk apa pun, sebagai bentuk apresiasi dari tuan rumah atau orang dan lembaga yang mengundang.

[608] Ali Mustafa Yaqub, *Sejarah dan Metode...*, hlm. 44.

bagi yang menyewa atau mempekerjakan seseorang itu. *Ijarah* atau mempekerjakan orang lain biasanya dalam bentuk "perjanjian kerja" (*'aqdul 'amal*) atau "kontrak kerja", baik kontrak itu bersifat *full time* (sepenuh waktu) atau *part time* (paruh waktu).[609] Menurut Hefni, *ijarah* dalam al-Qur'an terdapat pada lima ayat, dan kontrak kerja yang dimaksud dalam ayat-ayat itu tentang kontrak kerja orang, bukan kontrak barang. Upah atau honor yang akan diberikan sangat tergantung kepada kedua belah pihak yang menyepakati kontrak kerja.[610] Dalam konteks "kerja dakwah" (berceramah), muncul beberapa pertanyaan: apakah kerja dakwah dilakukan dengan "kesepakatan" atau "kontrak" terlebih dahulu antara yang mengundang dengan sang dai? Apakah kedua belah pihak harus melakukan ijab kabul sebelum kerja dakwah dilakukan? Apakah sudah ada pembicaraan soal honor/upah antara kedua belah pihak? Menurut Hefni, ini adalah persoalan yang rumit sehingga ulama berbeda pendapat dalam menentukan hukum tentang upah/bayaran dari kerja dakwah dengan akad *ijarah*.[611] Tetapi, Hefni membuat catatan pokok:[612]

> ...kerja dakwah adalah pekerjaan pengabdian kepada Allah, dan ketika sang dai tidak mengambil honor atau bayaran, itulah sikap yang paling mulia menurut agama, jika kebutuhan dirinya dan keluarganya sudah terpenuhi dari sumber-sumber ekonomi yang lain.

---

[609] Harjani Hefni, *Kajian tentang Pengupahan Dai Menurut Empat Mazhab* [Disertasi] (Jakarta: Pascasarajana UIN Syarif Hidayatullah, 2008), hlm. 95–96.

[610] *Ibid.*, hlm. 96–97.

[611] *Ibid.*, hlm. 103.

[612] *Ibid.*, hlm. 237.

Menurut Hefni, pekerjaan dakwah terdiri atas dua hal pokok. *Pertama*, pekerjaan dakwah yang disepakati ulama kebolehan memberi honor atau bayarannya, yakni para pegawai/pengelola zakat, mendapatkan harta rampasan (*ghanimah*) perang pada masa nabi dan sahabat, petugas atau pegawai pada lembaga-lembaga *hisbah* (lembaga dakwah dan pendidikan Islam). Menerima upah, gaji, honor, atau bayaran dari tiga pekerjaan itu adalah "kesepakatan ulama" dan tidak ada perselisihan. *Kedua*, pekerjaan dakwah yang membuat ulama berselisih pendapat soal kebolehan atau tidaknya menerima bayaran, yakni mengajarkan al-Qur'an, mengajarkan ilmu agama, menjadi muadzin, menjadi imam shalat, menjadi khatib, mengurus jenazah, dan menyampaikan ceramah agama.[613] Menurut Hefni, perbedaan pendapat ulama dalam tujuh hal itu cukup pelik, luas, dan kompleks, berdasarkan dalil-dalil atau argumen yang luas yang diambil dari al-Qur'an dan Sunnah.

Misalnya, soal bayaran mengajarkan al-Qur'an, menurut Hefni, semua ulama sepakat membolehkan seseorang menerima bayaran jika sumber dana itu berasal dari *baitul mal*; wakaf atau wasiat; pemberian tulus dan ikhlas dari orang, kelompok, atau lembaga yang diajari al-Qur'an. Tetapi, jika terdapat "kontrak kerja" dalam mengajarkan al-Qur'an maka pendapat para ulama terbelah menjadi tiga: boleh mengambil bayaran karena darurat atau sekadar untuk memenuhi kebutuhan hidup standar/pokok sang ustadz, boleh menerima bayaran secara mutlak, dan tidak boleh secara mutlak.[614] *Nah*, sekarang, bagaimana hukum menerima bayaran dari kerja ceramah agama? Menurut Hefni, pendapat para ulama terbagi ke dalam tiga kelompok

---

[613] *Ibid.*, hlm. 118.
[614] *Ibid.*, hlm. 142–143.

besar. *Pertama*, tidak menerima atau tidak memungut bayaran. Semua ulama sepakat, itulah "sikap amal yang paling baik dan disukai Allah Swt."[615] *Kedua*, menerima bayaran dari *baitul mal* (keuangan negara), semua ulama sepakat membolehkannya.[616] *Ketiga*, menerima bayaran dari pihak yang mengundang. Para ulama, dalam hal ini, terbagi ke dalam empat golongan. Golongan pertama membolehkan secara mutlak. Pandangan ini dianut oleh sebagian ulama Mazhab Maliki, ulama Mazhab Syafi'i, dan satu pendapat ulama Mazhab Hanbali.[617] Golongan kedua tidak membolehkan secara mutlak. Pandangan ini dianut oleh para ulama terdahulu dari Mazhab Hanafi dan pendapat yang masyhur (populer) dari para ulama Mazhab Hanbali. Golongan ketiga membolehkan jika sang dai sangat memerlukan honor itu. Pendapat ini dianut oleh para ulama belakangan dari Mazhab Hanafi dan satu pendapat dari ulama Mazhab Hanbali. Golongan keempat menghukumi makruh. Pandangan ini dianut oleh para ulama Mazhab Maliki. Hefni menjelaskan secara detail semua pendapat hukum tersebut yang diambil oleh para ulama berdasarkan dalil-dalil primer, sekunder, dan argumen-argumennya.[618]

Hefni sendiri, sebagai sarjana yang bermazhab Syafi'i, akhirnya membuat kesimpulan bahwa boleh hukumnya mengambil bayaran dari kerja dakwah, apalagi jika dakwah sudah dijadikan profesi yang orang bisa sepenuhnya bersikap secara profesional (menjadi dai profesional). Menerima bayaran dari kerja dakwah, menurut Hefni, tidak boleh mengurangi nilai

---

[615] *Ibid.*, hlm. 184.
[616] *Ibid.*, hlm. 184.
[617] *Ibid.*, hlm. 185.
[618] *Ibid.*, hlm. 185.

kedekatan dengan Allah Swt. dan keikhlasannya. Tetapi, seperti sudah disinggung di muka, "kerja dakwah adalah pekerjaan pengabdian kepada Allah, dan ketika sang dai tidak mengambil honor atau bayaran, itulah sikap yang paling mulia menurut agama, jika kebutuhan dirinya dan keluarganya sudah terpenuhi dari sumber-sumber ekonomi yang lain."[619] Hefni mengusulkan bahwa kaum Muslim harus memperkuat lembaga *baitul mal*, zakat, dan wakaf (apakah pengelolaannya oleh swasta atau negara) sebagai sumber ekonomi bagi para dai, agar para dai konsentrasi penuh terhadap kualitas dakwahnya karena telah ditanggung sepenuhnya oleh lembaga-lembaga tersebut.

Apa yang telah dijelaskan secara luas dari pandangan hukum fiqh Mustafa Ya'qub dan Harjani Hefni tersebut adalah soal kebolehan menerima upah atau bayaran dari kerja dakwah. Tetapi, persoalan bayaran ustadz selebritis dengan sistem kontrak atau perjanjian di awal, meskipun Hefni membolehkannya dengan syarat dan rukun yang harus dipenuhi, tetap saja persoalan "memasang tarif" atau "mematok harga" adalah problem etika yang sangat sensitif bagi mayoritas Muslim yang memandang "kegiatan agama" sebagai aktivitas yang kental dengan nilai-nilai yang sakral daripada memperlakukannya secara "profan dan material".

Dalam sejarah tradisi dakwah di Indonesia selama berabad-abad, mayoritas ulama dikenal sebagai para dai yang tidak pernah meminta atau memungut bayaran, apalagi memasang tarif yang tinggi. Meskipun para ulama Mazhab Syafi'i menerima bayaran dari kerja dakwah, kelihatannya sebagian besar ulama Indonesia menganggap kerja dakwah sebagai sesuatu yang "religius": hal

[619] *Ibid.*, hlm. 237.

yang sakral tidak boleh secara gegabah dicampur dengan materi duniawi. Para ulama pengikut Mazhab Syafi'i juga menekankan prinsip "kehati-hatian" (*ihtiyathan*) dalam ibadah dan kegiatan keagamaan lainnya. Dalam tradisi dakwah, ada adagium yang menyatakan bahwa orang-orang beriman "tidak akan menjual ayat-ayat Allah dengan harga murah", dan ayat ini dipegang teguh. Salah satu tafsir dari firman Allah Swt. tersebut umumnya dipahami oleh para ulama Indonesia untuk tidak meminta bayaran, apalagi mematok tarif, dalam berdakwah.

Para ulama sering membuat tamsil bahwa "kegiatan dakwah ibarat menanam padi." Jika seseorang menanam padi maka akan banyak rumput yang tumbuh di sekitarnya. Namun, jika Anda menanam rumput, padi tidak akan tumbuh di sekitarnya. Dengan metafora ini, para ulama meyakini jika tekun dan ikhlas dalam berdakwah sebagai wujud ibadah maka Allah Swt. akan memberikan "bayaran materi yang melimpah." Jadi, demikian kata ulama, "tak perlu khawatir kekurangan atau menjadi miskin." Tradisi ikhlas, tekun, dan semata mengharap ridha Allah Swt. inilah yang dulu dilakukan oleh para wali, seperti Wali Songo dan murid-muridnya, dalam melakukan Islamisasi di Nusantara. Selama berabad-abad, hampir tidak pernah terdengar penetapan harga atau "tarif dakwah" dalam dunia keulamaan tradisional Indonesia. Dalam konteks ini, dapat dimaklumi jika banyak pernyataan terkait ustadz *seleb* dan transaksi dakwah mereka yang menganggapnya "tidak etis".

Andi Faisal Bakti, Guru Besar Ilmu Dakwah dan Komunikasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, memiliki pandangan menarik tentang fenomena komersialisasi dakwah. Menurutnya, di perkotaan, seorang dai memerlukan biaya transportasi,

konsumsi, beli buku, dan pakaian yang layak. Lebih penting lagi, mereka harus atau telah mengeluarkan banyak biaya untuk kuliahnya di pascasarjana. Tak jarang juga seorang dai malah dimintai sumbangan oleh jamaahnya sehingga ia memang membutuhkan pendapatan yang besar. Andi Faisal menegaskan bahwa kerja dakwah adalah ibadah dan keikhlasan. Jika seorang dai orientasinya adalah uang semata, menurut Andi Faisal, ini bisa mengurangi esensi dakwahnya. Maka, terjadilah apa yang disebut dengan "komersialisasi dakwah". Sang dai kemudian memasang tarif. Padahal, dalam Islam, yang harus dikedepankan adalah keikhlasan. "Berbisnis untuk dakwah", bukan malah sebaliknya, "berdakwah untuk bisnis".[620]

Meski demikian, Andi Faisal sependapat dengan pandangan yang melihat bahwa dakwah dapat dikategorikan sebagai pekerjaan profesional dengan tanpa tarif yang pasti. Profesionalisme menuntut para dai untuk membangun keterampilan dakwah yang tinggi, pendidikan yang lebih tinggi, dan memiliki pengalaman yang memadai. Namun, ketulusan (ikhlas) tetap menjadi prioritas, bukan komersialisme. Ia juga kemudian menawarkan beberapa solusi. *Pertama*, seperti saran Ibnu Khaldun, apresiasi dakwah harus diserahkan kepada pasar, yaitu masyarakat akan mampu menilai dai yang profesional dan yang amatir, yang benar-benar tulus dan yang komersial. *Kedua*, mengikuti pola Ahmad Syalabi, seorang sarjana Muslim Mesir, yang mengusulkan model semi-pasar. Dalam model ini, selain bayaran (*reward*), pemerintah juga harus memberikan dukungan finansial, seperti yang dilakukan di negara-negara Muslim Arab

---

[620] "Prof Andi Faisal Bakti: Dai Pasang Tarif Bisa Mengurangi Esensi Dakwah", https//www.republika.co.id, 17 Juni 2012. Diakses pada 20 Juni 2014.

dan Afrika.[621] Jika keadaan finansial para dai terjamin maka mereka hanya akan berkonsentrasi pada dakwah.

Ungkapan dakwah sebagai profesi sangat menarik untuk didiskusikan secara menyeluruh, tetapi tidak dalam artikel ini yang terbatas sebab artikel ini hanya menyoroti fenomena *dakwahtainment*, budaya pop, dan problem etis. Jika kita bandingkan guru atau dosen agama Islam sebagai profesi (pekerjaan profesional) dengan ustadz profesional, mungkinkah? Guru agama atau dosen agama bekerja pada lembaga pendidikan negeri—sehingga mereka menjadi PNS—atau lembaga pendidikan swasta. Mereka mendapat gaji pokok, tunjangan keluarga, tunjangan fungsional sebagai guru atau dosen, dan sertifikasi satu kali gaji (tunjangan kehormatan). Konsekuensinya, mereka harus menyiapkan materi ajar secara baik, harus mengajar sekian jam dalam seminggu, dan harus melaporkan kinerja mengajarnya tiap akhir semester dan dievaluasi oleh tim ahli yang berwenang. Inilah pekerjaan guru agama atau dosen agama secara profesional: terukur, teratur (dalam jam-jam dan hari kerja), dan dievaluasi. Bisakah ustadz atau ustadz *seleb* bekerja dalam format seperti guru agama atau dosen agama itu? Rasanya sulit. Terutama ustadz *seleb*, mereka bekerja dalam sistem pasar atau industri *entertainment* yang kapitalistik, tergantung kebutuhan pasar, ritme kerja tidak menentu: bisa kapan saja dan di mana saja, dan siapa pihak atau lembaga berwenang yang mengevaluasi persiapan dakwah dan hasil dakwahnya. Mereka bukan ustadz yang bekerja pada lembaga pemerintah atau swasta, seperti NU, Muhammadiyah, atau MUI yang memberi mereka gaji dan tunjangan. Mereka

---

[621] *Ibid*.

bekerja secara independen, memiliki manajemen sendiri, dan sangat bergantung kepada kebutuhan pasar. Bagaimana caranya menjadikan para ustadz *seleb* sebagai pekerja profesional seperti halnya guru agama atau dosen agama? Inilah yang saya katakan sebagai soal yang rumit dan harus didiskusikan secara komprehensif.

Di lain pihak, karena para dai adalah tokoh publik (*public figure*) agama milik umat Islam, dan karenanya dianggap sebagai ulama panutan, maka banyak ulama dan sarjana Muslim konvensional mengingatkan soal kualifikasi moral yang ketat harus benar-benar diperhatikan oleh para dai *seleb*, seperti sikap *zuhud* (tidak cinta duniawi), *wara'* (hati-hati dalam bersikap), ikhlas, *haya'* (rasa malu), dan *'iffah* (menjaga martabat diri). Kualifikasi inilah yang selama berabad-abad dipegang teguh oleh para ulama. Fenomena ustadz *seleb* yang dekat dengan artis-artis wanita yang bukan muhrimnya, dikelilingi gosip dan rumor, serta sering menampilkan gaya hidup yang glamor menjadi perhatian, bahkan "cemooh" dari sebagian kaum Muslim.

Jika dilihat dari perspektif tradisi "keshalihan Islam" dan etika keulamaan, fenomena ustadz selebritis sering dianggap sebagai model budaya Islam yang tidak etis. Tidak sedikit intelektual Muslim yang konsen kepada pengembangan studi Islam dan masyarakat Muslim merasa prihatin. Bagi mereka, profesi ustadz seperti telah "ternoda" dan dianggap "rendah". Yang "tinggi" hanyalah gaya hidup dan popularitas. Intelektual Muslim terkemuka Indonesia, Jalaluddin Rakhmat, yang akrab disapa Kang Jalal, pernah bersikap sinis terhadap para pengkhotbah populer ini. Menurut Kang Jalal, berbeda dengan ulama sejati, ustadz *seleb* hanya memenuhi hasrat pengelola

media massa dan memfokuskan dakwahnya untuk menghibur penonton. Kemampuan akting menggantikan kemampuan melafazhkan al-Qur'an dan hadits dengan lancar. Alih-alih melayani masyarakat, mereka justru lebih senang bergaul dengan kelompok-kelompok elite-eksklusif dengan harapan agar kemewahan mereka menular kepada sang ustadz. Tak heran jika para pengikutnya gampang kecewa ketika "idola" mereka yang dibangun oleh media, kemudian juga dirobohkan oleh media. Itulah risiko menjadi bagian dari budaya pop. "Anda bisa melejit dalam waktu singkat dan memudar dalam waktu yang lebih cepat lagi," kata Kang Jalal.[622]

G. Penutup

Sosiolog Amerika, Robert N. Bellah, pernah menyatakan:[623]

> Mungkin masalah terbesar dari semua modernisasi Islam bukanlah pada budaya modern yang dapat berkontribusi pada politik keluarga, atau modernisasi pribadi, tetapi apakah modernitas itu dapat secara efektif memenuhi kebutuhan religius masyarakat Muslim modern?

Pernyataan Bellah itu memunculkan problem dengan segala kontradiksi dan ambiguitasnya pada masyarakat Muslim yang hidup di era modern, termasuk fenomena ustadz *seleb*. Terjadi "perkawinan" antara kehidupan modern yang glamor, hedonis,

[622] Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, dan Pendidikan* (Bandung: Rosdakarya, 1997), hlm. 214–216.

[623] Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World* (California: University of California Press, 1991), hlm. 166.

konsumtif, dan kapitalis dengan sosok seorang ustadz atau dai yang selalu digambarkan oleh kaum Muslim dengan nilai-nilai religius, seperti ikhlas, rendah hati, *wara'*, *'iffah*, dan menjauhi publisitas. Tetapi, "perkawinan kontradiktif" antara yang sakral dengan yang profan, antara ketuhanan dengan keduniaan, atau antara kesenangan (hedonisme) dengan keshalihan sudah terjadi, tidak hanya pada fenomena ustadz *seleb*, tetapi juga pada masyarakat urban Muslim.

Sekarang, yang penting untuk diperhatikan adalah soal etika dan soal kepatutan. Apakah etika standar Islam dan kepatutan moral Islam juga harus mengikuti perkembangan dunia modern yang tanpa batas, atau ada batasan-batasannya? Kaum Muslim yang hidup di dunia modern, yang masih memiliki hati nurani untuk menilai soal etika dan kepantasan moral, apalagi yang memiliki kedalaman ilmu agama Islam, akan memiliki pandangan, dan akhirnya akan memutuskan soal problem etis dalam fenomena ustadz selebritis dengan segala pernak-pernik yang mengitarinya, seperti telah dijelaskan secara luas di muka. Problem etis dan kepantasan moral itu berpulang kepada penilaian masing-masing Muslim yang merenunginya.

H. Referensi

Ariyanto. "Teve *Klenik* Van Java" dalam TIFA, Tim & AJI Indonesia. 2009. *Wajah Retak Media Kumpulan Laporan Penelusuran*. Jakarta: TIFA dan AJI Indonesia.

Bellah, Robert N. 1991. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. California: University of California Press.

Bruinessen, Martin van. 2013. *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*. Yogyakarta: Gading.

Budiyanto, Ary."Consuming Islamic Images: The Politics of Contemporary Indonesian Islamic Culture Industry", paper dipresentasikan pada *6th EuroSEAS Conference*, Gothenburg, 26–28 Agustus 2010.

Cashmore, Ellis. 2006. *Celebrity Culture: Key Ideas*. London: Routledge.

Fealy, Greg & Sally White [Ed.]. 2008. *Expressing Islam, Religious Life, and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS.

Hasan, Noorhaidi. 2009. "The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere". *Springer Science+Business Media*.

Hasjmy, Ali. 1990. *Dustur Dakwah Menurut al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hefner, Robert W. & Patricia Horvatich [Ed.]. 2001. *Islam di Era Negara Bangsa*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Hefni, Harjani. 2008. *Kajian tentang Pengupahan Dai Menurut Empat Mazhab* [Disertasi]. Jakarta: Pascasarajana UIN Syarif Hidayatullah.

Herdiansyah, Iryan Ali. 2014. "Dai Jadi Bintang Iklan". Http://inventure.co.id/c3000/dai-jadi-bintang-iklan/, 29 Agustus. Diakses pada 12 September 2014.

Herdiansyah, Iryan Ali. Tanpa Tahun. "Dai Jadi Bintang Iklan", http://inventure.co.id/c3000/dai-jadi-bintang-iklan/. Diakses pada 12 Agustus 2014.

Ibrahim, Idi Subandi. 2007. *Budaya Populer sebagai Komunikasi-Dinamika Popscape dan Mediascape di Indonesia Kontemporer*. Yogyakarta: Jalasutra.

Masturi, Ade. 2014. *Fenomena Dai Selebritis: Studi tentang Kredibilitas Dai-dai Televisi*. Jakarta: Laporan Penelitian UIN Syarif Hidayatullah.

Maulana, Amalia E. 2012. "Ustad Seleb: Risiko Brand Endorser". Http://ekbis.sindonews.com/read/662105/39/ustad-seleb-risiko-brand-endorser, 1 Agustus. Diakses pada 12 September 2014.

Noorhaidi Hasan. 2009. "The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere", *Springer Science+Business Media*.

Ombrill. 2013. "Produser Program Religi: Menyebar Kebaikan di Dunia, Kumpulkan Pahala untuk Akhirat". Http://hiburan.kompasiana.com/televisi/2013/08/02/produser-program-religi-menyebar-kebaikan-di-dunia-kumpulkan-pahala-untuk-akhirat-581604.html, 2 Agustus. Diakses pada 07 Desember 2013.

Piliang, Yasraf Amir. 2011. *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. Jakarta: Mizan Publika.

Pink, Johanna [Ed]. 2009. *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption: Politics, Culture, and Identity between the Local and the Global*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Rakhmat, Jalaluddin. 1997. *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik, dan Pendidikan*. Bandung: Rosdakarya.

Sofjan, Dicky. 2013. *Agama dan Televisi di Indonesia*. Geneva: Globeethics.

Yaqub, Ali Mustafa. 2000. *Sejarah dan Metode Dakwah Nabi*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Yaqub, Hamzah. 1996. *Etika Islam*. Bandung: Diponegoro.

Majalah dan Website

"Komersialisasi Agama dalam Iklan". *Femina*, 10/xxvi, 1998: 5–6.

"Biography Of Ustadz Solmed". Http://aldyputra.net/2011/08/biography-of-Ustadz-solmed/. Diakses pada 12 Maret 2013.

"Fenomena Mubaligh Karbitan". Http://rohmatulop.gurusertifikasi.org/2013/02/13/fenomena-mubaligh-karbitan/. Diakses pada 12 Maret 2013.

"Fenomena Ustadz-ustadz Infotainment". Http://id.omg.yahoo.com/news/fenomena-ustadz-ustadz-*infotainment*.html. Diakses pada 12 April 2013.

"Kecewa dengan Pengobatan Ustadz Guntur Bumi Cilik: Kesaksian dari Kaskus". Http://metafisis.wordpress.com/2012/08/04/kecewa-dengan-pengobatan-Ustadz-guntur-bumi-cilik-kesaksian-dari-kaskus/.

"Komentar Ust. Ahmad Sarwat Soal Ustadz Selebritis". Http://www.beritabaik.org/2012/04/komentar-ust-ahmad-sarwat-soal-Ustadz.html.

"Mau Tahu Tarif Ustadz-ustadz Seleb?". Http://m.kaskus.co.id/thread/000000000000000015919370/mau-tahu-tarif.

"MUI Nilai Ustadz Pesohor Kurang Mendidik Publik". Http://www.merdeka.com/peristiwa/mui-nilai-ustadz-pesohor-kurang-mendidik-publik.html.

"Peluang Berkarier Menjadi Ustadz Muda di TV Nasional" Http://azzamudin.wordpress.com/2012/01/11/peluang-berkarier-menjadi-Ustadz-muda-di-tv-nasional/.

"Pendakwah tak Boleh Pasang Tarif". Http://www.merdeka.com/peristiwa/pendakwah-tak-boleh-pasang-tarif.html.

"Prof Andi Faisal Bakti: Dai Pasang Tarif Bisa Mengurangi Esensi Dakwah". Https//www.republika.co.id, 17 Juni 2012. Diakses pada 20 Juni 2014.

"Proposal 'Indonesia Bertauhid' Majelis Zikir Syifaul Qulub Ciputat Tangerang. Www.scribd.com/doc/72651920/Proposal-Jaktv-REVISI-Compatibility-Mode. Diakses pada 2 Augustus 2013.

"Syarat Da'i Bisa Tampil di TV: Wajah Unik, Ganteng, dan Lucu". Http://news.fimadani.com/read/2012/11/07/syarat-dai-bisa-tampil-di-tv-wajah-unik-ganteng-dan-lucu/, 7 November 2012. Diakses pada 12 April 2013.

"Tren Penonton Bayaran di Televisi: Antara Alay, Emak Alay, dan Keuntungan Puluhan Juta". Http://www.tabloidbintang.com/extra/fenomena/14374-tren-penonton-bayaran-di-televisi-antara-alay-emak-alay-dan-keuntungan-puluhan-juta.html. Diakses pada 12 April 2013.

"Ustad Sarwat". https://id-id.facebook.com/ustsarwat.

"Ustad Zacky 'Business' Logo, Name Card, and Portfolio". Http://finance.groups.yahoo.com/group/EO-network/message/27688. Diakses pada 12 April 2013.

"Ustad Zacky". Http://zackymirza.net/. Diakses pada 12 April 2013.

"Ustadz Seleb Guntur Bumi Ngambek Sama Global TV". Http://www.kaskus.co.id/thread/000000000000000016031979/Ustadz-seleb-guntur-bumi-ngambek-sama-global-tv. Diakses pada 12 April 2013.

"Ustadz Zaky Mirza: Ceramah Gak Jalan Kaki, Ada Bensinnya Juga". Http://www.detikhot.com, 19 Agustus 2013. Diakses pada 20 Juli 2014.

BAB 7
UMBERTO ECO, MISTERI PROTOKOL TETUA ZION, DAN MITOS MENGUASAI DUNIA[624]

A. Pendahuluan

Pada pertengahan tahun 2015, saya bersilaturahmi kepada seorang kiai sepuh yang puluhan tahun malang-melintang dalam panggung dakwah nasional. Ketika saya menyampaikan bahwa saya berprofesi sebagai dosen di UIN Jakarta, kiai itu langsung merespons, "UIN itu sudah dikuasai Yahudi. Perubahan dari IAIN ke UIN adalah keberhasilan rencana Yahudi. Saya (kiai) dulu sudah menyampaikan keberatan kepada Rektor IAIN untuk tidak mengubah IAIN menjadi UIN. Kini, lihatlah, UIN mendapat kucuran dana miliaran rupiah dari negara-negara Barat, yang di belakangnya Yahudi. Karena sudah jadi UIN, jurusan agama (Islam) pasti tidak akan laku. Cepat atau lambat, studi Islam hanya ada di pojokan (*corner*) saja. Yahudi berhasil menjauhkan

---

[624] Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada Edwin Wieringa (Universitas Köln, Jerman), Muhammad Sanusi (Museumsmeile Bonn, Jerman), Simon Petrus Tjahjadi (Ketua STF Driyarkara, Jakarta), dan Monique Rijkers (*Hadassah Indonresia*) atas wawancara dengan dan komentar bermanfaat untuk artikel ini (selama tahun 2018).

umat Islam dari studi-studi Islam tradisional di UIN." Ketika saya sampaikan bahwa yang mendanai pembangunan UIN menjadi megah seperti sekarang adalah *Islamic Development Bank* (IDB), langsung sang kiai menyahut, "IDB juga Yahudi. Banyak orang-orang Yahudi menyusup di IDB." Jadi, jika kita mengikuti alur berpikir sang kiai, semua sudah dalam cengkeraman konspirasi Yahudi.

Senada dengan tudingan kiai tersebut, Martin van Bruinessen menceritakan bahwa pada tahun 1986, seorang ulama Bima mengeluh kepada peneliti dari LIPI tentang maraknya kaset rekaman bacaan al-Qur'an yang dijual di mana-mana. Menurut ulama itu, kaum Muslim hanya berpuas dengan menyetel kaset saja dan tidak lagi berminat untuk belajar *qira'ah* al-Qur'an. Sang ulama mencurigai fenomena tersebut sebagai bagian dari konspirasi Yahudi-Zionis untuk menghancurkan Islam.[625] Kita juga masih ingat ketika Luthfi Hasan Ishaq, Ketua PKS (Partai Keadilan Sejahtera), ditetapkan sebagai tersangka korupsi suap impor daging sapi oleh KPK (Januari 2013), seorang pengurus senior partai itu segera bereaksi bahwa penangkapan itu adalah "sebuah konspirasi".[626] Netizen kemudian beramai-ramai merespons dugaan konspirasi itu maksudnya adalah "konspirasi Yahudi" untuk menghancurkan PKS. Dugaan konspirasi itu langsung dibantah oleh Mahfud MD sebagai Ketua Mahkamah Konstitusi saat itu, bahwa dugaan konspirasi bukan fakta, melainkan sekadar penilaian politik,[627] dan terbukti di

---

[625] Martin van Bruinessen, "Yahudi Sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini", https://maulanusantara.wordpress.com. Diakses pada 18 Februari 2018.

[626] "Luthfi Hasan Tersangka, PKS Sebut Ini Konspirasi!", https//nasional.kompas.com, 31 Januari 2013. Diakses pada 17 Februari 2018.

[627] "Mahfud MD: Penangkapan Luthfi Hasan Fakta, Bukan Konspirasi", https//nasional.kompas.com, 4 Februari 2013. Diakses pada 20 Februari 2018.

persidangan yang akhirnya membawa Ketua PKS itu divonis penjara 18 tahun.[628]

Kebencian kaum Muslim Indonesia terhadap Yahudi dan kepercayaan mereka kepada "konspirasi Yahudi-Zionis" sebenarnya sudah cukup lama terjadi, setidaknya sejak akhir 1960-an, ketika dua kali Perang Arab dimenangkan Israel. Perang Arab itu berimbas kepada pemihakan pemerintah Orde Lama terhadap perjuangan bangsa Palestina. Tentu saja, kebencian kaum Muslim terutama diinspirasi oleh al-Qur'an sendiri yang banyak menceritakan kaum Yahudi (Bani Israil) sebagai "bangsa pilihan yang cerdas, tetapi licik, culas, dan arogan." Tetapi, menurut Martin, istilah "Yahudi" telah menjadi simbol dari sesuatu yang sebenarnya tidak eksplisit alias tidak jelas. Yang disebut "Yahudi" atau "konspirasi Yahudi" dalam memori kebencian Muslim Indonesia sebenarnya tidak identik dengan "agama Yahudi" itu sendiri dan tidak pula ditujukan kepada kebijakan resmi pemerintah Israel atau kelompok Zionis ekstrem di Israel, melainkan sesuatu yang "lebih abstrak dan tersembunyi."[629] Karena abstrak dan tersembunyi inilah maka jika dihadapkan dengan fakta-fakta empiris, tentu saja dugaan bahwa rekaman kaset-kaset pengajian *qari'* hebat seperti Muammar ZA dan Chumaidi, misalnya, atau dugaan perubahan IAIN menjadi UIN dan bantuan dana dari pemerintah Jepang untuk pembangunan Fakultas Kedokteran UIN, misalnya, atau gedung-gedung megah UIN dari dana IDB sebagai "konspirasi

---

[628] "Hak Politik Luthfi Hasan Ishaaq Dicabut, Hukumannya Diperberat Jadi 18 Tahun", https//nasional.kompas.com, 16 September 2014. Diakses pada 17 Februari 2018.

[629] Martin van Bruinessen, "Yahudi Sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini"..., hlm. 2.

Yahudi", lebih merupakan opini, imajinasi, atau fantasi, dan dalam beberapa kasus terdengar "konyol".

Artikel ini akan menelusuri pokok-pokok pikiran dalam protokol (konspirasi) para tetua Yahudi yang dipercayai akan menguasai dunia dan akan menghancurkan Kristen dan Islam. Isi Protokol Tetua Zion yang akan dipotret dalam artikel ini adalah satu novel dari Umberto Eco berjudul *The Prague Cemetery* dan buku berjudul *Protocol of Zion* edisi bahasa Indonesia, sebagai terjemahan dari *The Protocols of the Learned Elders of Zion* yang terbit pertama kali pada 1923 (terjemahan Inggris oleh Victor Emile Marsden), yang berasal dari karya asli Sergyei A. Nilus berbahasa Rusia. Setelah dideskripsikan, saya mencoba menghadapkan isi protokol tersebut dengan fakta-fakta, apakah fakta teologis agama Yahudi sendiri dan fakta perkembangan ilmu pengetahuan, sosial, dan politik pada masa Abad Pertengahan.

B. Sekilas Tentang Umberto Eco

Umberto Eco adalah seorang esais, novelis, ahli semiotika, dan Guru Besar Semiotika Universitas Bologna, Italia. Filsuf ini lahir di kota kecil Alessandria, Piedmont, Italia, pada 5 Januari 1932, dan meninggal di Milan, Italia, pada 19 Februari 2016 dalam usia 84 tahun. Eco adalah salah satu novelis termasyhur abad ke-20, tidak hanya di Eropa, tetapi juga di seluruh dunia. Dengan menyebut nama "Umberto Eco", segera orang akan terkenang dengan novel berjudul *The Name of The Rose*. Novel ini tidak semata melambungkan nama Eco sebagai novelis dunia, tetapi juga sudah menjadi identik dengan nama Eco. Novel ini telah diterjemahkan ke dalam lebih dari 20 bahasa dan dibuat film dengan judul serupa oleh industri film Hollywood. Dalam

sebuah wawancara, Eco mengungkapkan sebenarnya ia kadang merasa benci dengan karyanya, *The Name of The Rose*, karena karya-karya lain, sebelum dan sesudah novel itu, banyak yang ia anggap lebih baik dari *The Name of The Rose*. Tetapi, tetap saja orang selalu mengidentikkan Eco dengan *The Name of The Rose*. Menurutnya, itu terjadi pada banyak penulis besar. Gabriel Garcia Marquez, misalnya, kata Eco, telah menulis 50 buku, namun orang di seluruh dunia hanya mengenang satu karyanya yang paling fenomenal, yaitu *Cien Años de Soledad [One Hundred Years of Solitude].*[630] Keberuntungan memang tak bisa diprediksi.

Eco biasa menulis dalam bahasa Italia, bahasa ibunya. Karya-karyanya kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Dari bahasa Inggris, lalu menyebar ke seluruh dunia dalam berbagai bahasa. Di antara novel-novelnya yang masyhur adalah *Il nome della rosa* [*The Name of the Rose*], *Il pendolo di Foucault* [*Foucault's Pendulum*], *L'isola del giorno prima* [*The Island of the Day Before*], *Baudolino* [*Baudolino*], *La misteriosa fiamma della regina Loana* [*The Mysterious Flame of Queen Loana*], *Il cimitero di Praga* [*The Prague Cemetery*], dan *Numero zero* [*Number Zero*]. Sejak tahun 1950-an, Eco mendalami filsafat bahasa, terutama semiotika, fenomenologi, dan sejarah Eropa Abad Pertengahan. Ketekunannya dalam dua bidang itu menghasilkan buku dan esai-esai bermutu tinggi, seperti *Sviluppo dell'estetica medieval* [*The Development of Medieval Aesthetics*], *Opera aperta* [*The Open Work*], *La struttura assente* [*The Absent Structure*], *Opera aperta, Apocalittici e integrati, Forme del contenuto* [*The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*], *A Theory of Semiotics*, *The*

[630] "Interview with Umberto Eco: People are tired of simple things. They want to be challenged", https://www.theguardian.com/books/2011/nov/27/umberto-eco. Diakses pada 23 Februari 2018.

Role of the Reader, *Semiotica e filosofia del linguaggio* [*Semiotics and Philosophy of Language*], *Art and Beauty in the Middle Ages*, *The Limits of Interpretation*, *Kant and the Platypus*, *From the Tree to the Labyrinth: Historical Studies on the Sign and Interpretation*, dan masih banyak lagi.

Eco mengoleksi 50.000 ribu buku yang tentang filsafat dan sejarah Eropa Abad Pertengahan, termasuk memiliki satu naskah kuno berjudul *Incunabula*, buku yang sangat langka yang dicetak sebelum abad ke-16. Prestasi akademiknya ini membuat Eco diangkat menjadi Guru Besar Emeritus Universitas Bologna sejak 2008 hingga meninggalnya. Pernah juga menjadi guru besar tamu di beberapa universitas di Amerika, seperti di Universitas Columbia (1980-an dan 1990-an) dan di Universitas Harvard (1992–1993). Mendapat gelar doktor *honoris causa* dalam bidang filsafat di beberapa universitas di Amerika dan Eropa, dan tentu saja mendapat banyak penghargaan internasional dari banyak lembaga dunia.[631]

Gambaran tentang prestasi akademik Eco dalam bidang filsafat dan sejarah penting saya kemukakan karena terkait erat dengan novel-novelnya. Meskipun ia tulis dalam bentuk fiksi, tetapi novel-novel Eco sarat dengan fakta sejarah Eropa Abad Pertengahan, penuh kiasan, kaya dengan bahasa, sastra, dan simbol-simbol. Tiga novelnya, *The Prague Cemetery*, *The Name of The Rose*, dan *Foucault's Pendulum* memuat sejarah, filsafat bahasa, dan simbol-simbol yang cukup berat dan rumit. Dalam konteks penguasaannya terhadap sejarah, novel-novel Eco mirip dengan novel-novel karya Pramoedya Ananta Toer. Banyak

[631] "Umberto Eco", https://en.wikipedia.org/wiki/Umberto_Eco. Diakses pada 23 Februari 2018. Biografi singkat Eco juga dapat dibaca di novel-novelnya.

episode sejarah dan kisah kehidupan Eropa Abad Pertengahan dalam *The Prague Cemetery* dan *The Name of The Rose* mirip dengan tetralogy Pram (*Bumi Manusia*, *Anak Semua Bangsa*, *Jejak Langkah*, dan *Rumah Kaca*) yang menceritakan episode sejarah manusia Indonesia dan pergumulannya dengan kolonial Belanda sejak abad ke-19 hingga awal abad ke-20. Kita sebagai pembaca, sudah sulit lagi membedakan mana yang fiksi dan mana yang riil karena keduanya menulis dalam bungkus fiksi tentang rentang sejarah suatu bangsa sebagai yang faktual.

C. Misteri Protokol Tetua Zion dalam Plot Novel

Artikel ini akan berfokus, salah satunya, pada novel Eco yang berjudul *The Prague Cemetery* (edisi Italia terbit tahun 2010, dan edisi Inggris terbit 2012). Novel ini menceritakan protokol (konspirasi) Yahudi yang sangat terkenal itu. Inti dari isi protokol tersebut adalah bahwa kaum Yahudi akan menguasai dunia dengan cara menguasai berbagai aspek penting (keuangan, perbankan, pers, pengadilan, pertanian, migas, isu-isu keagamaan, dan lain-lain), dan menguasai profesi-profesi yang ada di bumi ini. Eco memulai narasinya dengan memunculkan sang tokoh bernama Simone Simonini yang lahir di Piedmont, Italia, pada 1830, dari ayah berkebangsaan Italia dan ibu seorang Prancis. Ibu Simonini pergi meninggalkan keluarga ketika Simonini kecil dan ayahnya berjuang untuk pemerintahan Italia, bergabung dengan pasukan Italia hingga tewas dalam sebuah pertempuran. Kisah Simonini ini menggambarkan situasi sosial-politik yang mengguncang Eropa secara umum, dan Prancis-Italia

secara khusus, pada masa-masa tahun 1830 hingga 1898 (akhir abad ke-19). Sejak kecil, Simonini kemudian dibesarkan dalam asuhan kakeknya (dari ayah) bernama Giovan Battista Simonini, seorang Katolik taat dan seorang kapten pada pasukan Savoy, Prancis. Tetapi, karena membenci Napoleon Bonaparte, Giovan Simonini memilih untuk pensiun sebagai purnawirawan kapten dan pulang ke Turin, Italia, kampung halamannya. Di Turin inilah Simonini diasuh dan dibesarkan oleh sang kakek.[632]

Kapten Giovan Simonini adalah seorang Katolik taat dan orang yang sangat romantik, dalam arti sangat menyukai kemapanan Eropa yang ditandai dengan feodalisme, aristokrasi, dan monarki absolut. Karena itu, ia sangat membenci dan menaruh dendam terhadap Revolusi Prancis (1789–1799) yang meruntuhkan kemapanan Eropa. Revolusi Prancis digelorakan oleh kelompok politik sayap kiri, masyarakat petani di pedesaan, dan kelompok agamawan yang menginginkan pembaruan. Rezim lama yang berhubungan dengan tradisi dan hierarki monarki, aristokrat, dan Gereja Katolik digulingkan secara tiba-tiba dan digantikan oleh prinsip-prinsip baru: *liberte*, *egaliter*, *fraternite* (kebebasan, persamaan, persaudaraan). Dengan revolusi ini, Prancis melakukan modernisasi besar-besaran.[633] Hal inilah yang sangat dibenci oleh Kapten Giovan Simonini, dan dalam atmosfir kebencian inilah sang kapten membesarkan cucunya, Simone Simonini. Di banyak kesempatan, sambil membelai sang cucu, Kapten Giovan Simonini menegaskan bahwa "Revolusi Prancis adalah iblis dan jahat." Kata sang kapten:[634]

---

[632] Umberto Eco, *The Prague Cemetery* (London: Vintage Books, 2012), hlm. 59–61.

[633] Dapat dilihat pada artikel "Revolusi Prancis", https://id.wikipedia.org/wiki/Revolusi_Perancis. Diakses pada 28 Februari 2018.

[634] Umberto Eco, *The Prague...*, hlm. 61.

> Revolusi, Nak, sudah membuat kita jadi budak negara yang tak bertuhan, lebih tidak setara dari sebelumnya, dan permusuhan antar-saudara makin menjadi-jadi, masing-masing adalah seorang Qabil bagi yang lainnya. Moyang kita (dulu) lebih miskin dan lebih bahagia karena tetap berhubungan dengan alam. Dunia modern sudah memberi kita asap yang meracuni pedesaan dan alat tenun mekanis yang sudah mengambil pekerjaan dari begitu banyak jiwa yang papa, dan tidak menghasilkan bahan baju yang dahulu mereka hasilkan. Manusia, yang dibiarkan mengambil keputusan sendiri, terlalu jahat untuk menjadi bebas.

Begitu kira-kira pandangan negatif sang kakek terhadap Revolusi Prancis dan efeknya. Tetapi, yang paling menarik dari kisah ini adalah konspirasi orang-orang Yahudi, terutama para Kesatria Templar, dalam menghancurkan tatanan Eropa dan Gereja Katolik, melalui Revolusi Prancis. Sang kakek meyakini betul konspirasi ini, dan satu-satunya sumber yang selalu diceritakan sang kakek kepada Simonini adalah Abbe Barruel alias Augustin Barruel (1741–1820), seorang Pendeta Jesuit (Katolik) yang terkenal dengan teori konspirasi.[635] Menurut Barruel, Revolusi Prancis telah direncanakan dan dieksekusi oleh sebuah kelompok rahasia, yakni kaum Iluminati Bavaria, pecahan dari kelompok Freemason Inggris, yang tak lain adalah orang-orang Yahudi. Salah satu tujuan pokok gerakan Freemason adalah ingin "menghabisi" Gereja Katolik Roma dan menyingkirkan semua ajaran moral kekristenan.[636] Menurut sang kakek, Kesatria Templar adalah ordo yang sangat kuat dan berbahaya,

[635] *Ibid.*, hlm. 61.

[636] Dapat dilihat pada artikel "Augustin Barruel", https://en.wikipedia.org/wiki/Augustin_Barruel. Diakses pada 28 Februari 2018.

dan karena itu pernah dihancurkan oleh Raja Prancis. Tetapi, mereka kemudian membalas dendam dengan cara memenggal kepala Raja Louis. Yang memenggal adalah Jacques de Molay, Ketua Agung Kesatria Templar. De Molay kemudian ditangkap dan dibakar oleh Raja Prancis berikutnya.[637]

Sang kakek melanjutkan ceritanya. Kaum Iluminati Bavaria, yang berbeda dari Freemason dan Templar, adalah sekte yang sangat mengerikan. Didirikan oleh seseorang bernama Weishaupt, yang setiap anggotanya hanya kenal atasannya langsung dan tidak tahu apa-apa tentang yang lebih tinggi lagi dan rencana mereka. Tujuannya tidak hanya menghancurkan gereja, tetapi juga menciptakan suatu masyarakat tanpa hukum dan tanpa moralitas, yang harta milik pribadi dan bahkan perempuan menjadi milik bersama. Semua organisasi rahasia ini (Kesatria Templar, Freemason, dan Iluminati Bavaria) adalah sekte-sekte paling jahat sepanjang masa. Merekalah yang merancang Revolusi Prancis dan *Aufklärung* (Era Pencerahan) di Jerman.[638] Orang-orang Yahudi yang tergabung dalam sekte-sekte tersebut akan berpura-pura masuk Kristen demi mengelabui orang-orang Kristen secara efektif. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, mereka akan menguasai gereja, lembaga kardinal, keuskupan, dan bahkan menjadi Sri Paus dengan cara yang licik.[639]

Begitulah Simone Simonini diindoktrinasi oleh sang kakek akan kejahatan kelompok-kelompok Yahudi dalam meruntuhkan Gereja Kristen, tatanan moral dan sosial masyarakat Eropa. Menariknya, sang kakek begitu percaya kepada tulisan dan

---

637 Umberto Eco, *The Prague...*, hlm. 63.
638 *Ibid.*, hlm. 63–64.
639 *Ibid.*, hlm. 70.

propaganda Barruel. Saking mencintainya, sang kakek bahkan menulis surat khusus kepada Barruel untuk mengucapkan terima kasih dan mendukung Barruel dalam mengembangkan teori konspirasinya. Surat sang kakek itu tak pernah dibalas oleh Barruel.[640] Simonini terus dicekoki paham kebencian terhadap Yahudi, sang musuh utama. Bahkan, Simonini sendiri adalah nama pemberian sang kakek untuk mengenang Santo Simonini, martir kanak-kanak yang diculik dan dibunuh secara brutal untuk diambil darahnya sebagai ritual orang Yahudi abad ke-15.[641]

Rasa takut dan mimpi buruk bertahun-tahun tentang sosok Yahudi bernama Mordechai yang akan datang untuk menculiknya demi dikorbankan terus menghantui Simonini sejak masa kanak-kanak[642] hingga ia menjadi dewasa. Kebencian terhadap Yahudi, yang diwarisi dari kakeknya, tak pernah hilang hingga ia bekerja di Dinas Rahasia Prancis. "Semua orang Yahudi adalah keparat! Tetapi, aku tak mampu melawan si keparat itu," begitu Simonini sering bergumam. Pesan kakeknya selalu terngiang: "Mereka orang paling tak bertuhan. Mereka mulai dari ide bahwa kebaikan harus terjadi di dunia ini, tidak di balik liang kubur. Karena itu, mereka bekerja hanya untuk menaklukkan dunia ini.[643] Mereka sudah bersumpah untuk menjadi penguasa dunia dalam waktu kurang dari satu abad."[644] Begitu salah satu doktrin sang kakek.

Bahkan, dalam konteks agama Kristen, agama yang dianut oleh Simonini dan kakeknya, Eco menyuguhkan satu informasi, sebagai bagian dari pekerjaan Simonini di dinas rahasia, bahwa

---

[640] *Ibid.*, hlm. 65 dan 71.
[641] *Ibid.*, hlm. 67–68.
[642] *Ibid.*, hlm. 7, 73–74.
[643] *Ibid.*, hlm. 6.
[644] *Ibid.*, hlm. 70.

Yesus bukan dari ras Yahudi, melainkan dari ras Celtic. Sebelum ditaklukkan oleh Romawi, bangsa Celtic adalah bangsa penakluk. Legenda tentang Perawan Suci yang melahirkan anak laki-laki tanpa disentuh pria adalah mitos tentang Druid dan Celtic pada bangsa Celtic. Menurut sang narator, Eco, jika melihat lukisan Yesus, akan tampak jelas rambutnya yang terang dan matanya yang biru. Itu jelas bukan dari ras Yahudi. Bahkan, Yesus menentang takhayul, adat istiadat, dan keburukan Yahudi. Jika kaum Yahudi menganut monoteisme murni (*strict monotheism*) maka Yesus malah menawarkan ide tentang Trinitas, suatu ajaran yang sebenarnya berasal dari sistem politeisme bangsa Celtic. Karena itulah, orang-orang Yahudi membunuhnya. Kayafas, yang mengutuk Yesus, adalah Yahudi; Yudas, yang mengkhianati Yesus, adalah Yahudi; Petrus, yang mengingkari Yesus, adalah Yahudi.[645] Termasuk imam-imam Yahudilah yang mendorong Yesus menuju tiang gantungan untuk salib.

Simone Simonini adalah anak yang sangat cerdas, bahkan bisa disebut jenius, dengan kemampuan imajinasi yang luar biasa. Pada sekitar 1855 hingga 1859, Simonini bekerja di Dinas Rahasia Italia.[646] Sebelum membicarakan latar belakang dan motif-motif dibuatnya dokumen Protokol Tetua Zion, ada baiknya kita langsung mendeskripsikan Protokol Tetua Zion itu sendiri yang dirancang oleh Simonini. Eco memang menyebut banyak nama yang melakukan kontak secara intens dan menyuplai banyak informasi penting kepada Simonini, seperti Maurice Joly, Alexandre Dumas, Kapten Nievo, Carbonary, Abbe Dalla Picola, Braffman, Gaugenot, Osman Bey, dan Taxil. Berbagai kontak, rapat-rapat rahasia, penerimaan informasi, dan penelusuran

[645] *Ibid.*, hlm. 442–443.
[646] *Ibid.*, hlm. 561.

Simonini di berbagai perpustakaan di Eropa akhirnya membuat ia terobsesi untuk "mengarang" sebuah dokumen mahapenting tentang konspirasi Yahudi dalam menaklukkan Eropa.

Pertama-tama, Eco menggambarkan khayalan Simonini sebagai berikut ini:[647]

> Dalam Kuburan Praha ciptaanku, rabi-rabi itu harus mengatakan sesuatu yang mudah dipahami, yang akan merebut imajinasi orang banyak dan akan, entah bagaimana, jadi sesuatu yang baru—tidak seperti ritual pembunuhan anak (oleh orang Yahudi) yang selama ini dibicarakan orang banyak selama berabad-abad.

Maka, Simonini membuat "karangan" seperti ini: tepat pukul 00:00 pada tahun 1865, lonceng sebuah Gereja Kristen di Praha berbunyi. Lonceng itu seolah memanggil Rosche-Bathe-Abboth: 12 pemimpin dari 12 suku Israel untuk berkumpul di sebuah kuburan tua Praha, tepatnya berkumpul di depan makam Rabi Löw. Setelah kumpul, masing-masing dari mereka kemudian mengucap salam, "Salam bagimu, oh, Putra dari yang Terkutuk." Pemimpin mereka kemudian membuka pembicaraan, "Seratus tahun telah lewat sejak pertemuan kita yang terakhir. Dari mana kalian datang dan siapa yang kalian wakili?" Muncul suara jawaban bergiliran: Rabi Juda dari Amsterdam, Rabi Benjamin dari Toledo, Rabi Levi dari Worms, Rabi Manasse dari Pest, Rabi Gad dari Krakow, Rabi Simeon dari Roma, Rabi Sebulon dari Lisbon, Rabi Ruben dari Paris, Rabi Dan dari Konstantinopel, Rabi Asser dari London, Rabi Isascher dari Berlin, dan Rabi Naphtali dari Praha. Kemudian, pemimpin mereka, anggota

[647] *Ibid.*, hlm. 261.

ke-13, meminta ke-12 rabi itu untuk melaporkan kekayaan komunitas mereka dan menghitung kekayaan dari keluarga Rothschild dan banker besar Yahudi lainnya di seluruh dunia. Sampailah mereka kepada angka 600 Franc untuk masing-masing dari setiap 3.500 ribu orang Yahudi yang tinggal di Eropa. Dengan kata lain, seluruhnya terkumpul dua miliar Franc. "Ini masih belum cukup untuk menghancurkan 265 juta orang Kristen," kata suara sang pemimpin/anggota ke-13. "Tapi, cukup untuk memulai."[648]

Selanjutnya, Eco membuat dialog-dialog panjang dalam narasi yang terpisah-pisah (dalam novelnya) tentang Protokol Tetua Zion yang dibuat ke-13 rabi itu. Saya akan mendeskripsikannya secara utuh dan singkat saja. *Pertama*, kaum Yahudi harus menguasai emas dunia. Bahkan, orang Yahudi harus menjadi satu-satunya pemilik emas dunia. Itu adalah kekuatan utama yang sangat besar. Dengan begitu, kekuatan dunia hanya akan ada di tangan Yahudi. [649] *Kedua*, orang Yahudi harus menguasai pers, harus mengambil alih kepemimpinan surat kabar di seluruh dunia. Menguasai pers berarti menguasai dan menggalang opini publik. Dengan menguasai pers, kaum Yahudi bisa mengubah ide-ide publik tentang kehormatan, kebajikan, integritas, dan melakukan serangan ke institusi mana pun, termasuk institusi keluarga dan negara. Dengan menguasai pers, kaum Yahudi bisa menentukan "nilai" yang baik dan yang buruk, membuat agitasi, propaganda, kekacauan, bahkan meledakkan revolusi sosial.[650]

Orang Yahudi di seluruh Eropa harus menguasai semua masalah keuangan, harus membuat sistem perbankan dengan

[648] *Ibid.*, hlm. 254–255.
[649] *Ibid.*, hlm. 262.
[650] *Ibid.*, hlm. 264.

model kredit dan utang. Semua kaisar, raja, dan pangeran yang berkuasa akan kewalahan oleh utang yang mereka buat dengan para banker Yahudi, untuk mempertahankan tentara mereka dan menopang kekuasaan mereka yang mulai goyah. Orang-orang Yahudi harus pintar merayu non-Yahudi untuk membuat pinjaman lebih banyak lagi. Di setiap negara, orang-orang Yahudi harus menguasai jalan kereta api, tambang, hutan, logam, pabrik-pabrik, properti, dan pajak.[651] Lalu, yang juga sangat penting, adalah menguasai pertanian karena pertanian adalah kekayaan besar dari setiap negara. Jika kepemilikan penuh atas perkebunan dan pertanian sudah dicapai maka orang-orang Yahudi harus membujuk pemerintah untuk memecah kepemilikan tanah luas tersebut, di mana dengan begitu akan lebih mudah dikuasai.[652] Orang Yahudi juga harus mengambil alih perdagangan alkohol, mentega, roti, dan anggur. Dengan cara ini, kaum Yahudi memiliki kekuasaan penuh atas pertanian dan atas seluruh perekonomian desa dan kota. Aspek lain yang harus dikuasai orang-orang Yahudi adalah profesi di bidang hukum dan pengadilan. Pada kedua aspek ini, banyak orang mengharapkan keadilan hukum dan manipulasi putusan pengadilan.[653]

Dalam bidang agama, orang-orang Yahudi harus memandang Gereja Kristen sebagai musuh. Karena itu, harus disebarkan ide-ide tentang pemikiran bebas (liberalisme) dan tentang skeptisisme di kalangan orang-orang Kristen. Otoritas dan kekuasaan para imam gereja juga harus diruntuhkan. Kaum Yahudi juga harus menyebarkan ide tentang kemajuan (*progress*) yang bisa mengarahkan pada konsep tentang kesatuan atau persamaan semua agama. Orang Yahudi harus berusaha keras

[651] *Ibid.*, hlm. 262.
[652] *Ibid.*, hlm. 262–263.
[653] *Ibid.*, hlm. 263–264.

menghentikan pelajaran agama Kristen dalam silabus sekolah-sekolah Kristen. Orang-orang Israel, yang memiliki keterampilan dan menjadi sarjana pendidikan, tidak akan sulit untuk menjadi pengajar di sekolah Kristen. Jika pendidikan agama tidak lagi diajarkan di sekolah maka pendidikan itu akan diserahkan kepada keluarga masing-masing. Dan, karena kebanyakan keluarga tidak punya waktu untuk mendidik anak-anak mereka dalam pelajaran agama maka perasaan religius lama-kelamaan menjadi pudar.[654] Untuk menguasai Gereja Katolik dan kepausan, orang-orang Yahudi didorong untuk masuk Kristen. Meskipun tubuh mereka dibaptis, tetapi jiwa dan semangat mereka tetap setia kepada Israel. Kelak, akan ada kardinal-kardinal, bahkan Sri Paus, dari orang Yahudi. Dalam waktu seratus tahun, tak akan ada lagi anak Israel yang mau jadi Kristen, tetapi akan banyak orang Kristen yang mau bergabung dengan iman suci kaum Yahudi.

Singkat kata, profesi apa pun dan ilmu pengetahuan apa pun harus dikuasai oleh orang-orang Israel. Filsafat, seni, sastra, kedokteran, hukum, musik, dan ekonomi adalah bidang-bidang yang mengharuskan orang Yahudi memahaminya. Ilmu kedokteran sangat penting. Dokter adalah orang yang mengetahui hampir semua rahasia terdalam suatu keluarga dan bertanggung jawab untuk kesehatan dan hidup seorang Kristen. Orang Israel harus mendorong perkawinan campur antara orang Israel dengan Kristen. Setitik darah tidak murni yang masuk ke dalam ras Israel (ras pilihan Tuhan) tidak akan menodainya. Anak laki-laki dan perempuan hasil dari perkawinan campur itu akan mendapat sanak saudara yang berlipat yang akan memegang posisi-posisi kekuasaan.[655]

---

[654] *Ibid.*, hlm. 263.
[655] *Ibid.*, hlm. 264.

Setelah ke-12 rabi tersebut menyusun protokol (rencana menguasai dunia), suara anggota ke-13 (pemimpin mereka) memohon kepada ruh Rabi Löw, kemudian muncul sebuah cahaya kebiruan bersinar dari makamnya, semakin lama semakin tajam dan menyilaukan. Masing-masing dari kelompok 12 orang itu melemparkan sebuah batu ke atas makam tersebut, dan cahaya itu lambat laun memudar. Ke-12 orang itu mencair ke berbagai arah, ditelan oleh kegelapan, dan makam itu kembali sunyi, kembali kepada suasana melankolis tanpa kehidupan.[656] Demikianlah, laporan atau konstruksi Simonini, yang sebenarnya adalah karangan, untuk atasan dan timnya dari dinas rahasia. Simonini terbayang kebencian kakeknya yang kini juga sudah memenuhi darahnya. Bagi Simonini, dengan cara membuat protokol, yang akan memicu kebencian dan perang terhadap kaum Yahudi, ras Yahudi terkutuk itu tidak akan eksis lagi di dunia ini.

Dalam novel ini, Eco juga menceritakan secara cermat dan memukau tentang konspirasi Simonini, Letnan Kolonel Sandherr, dan Mayor Ferdinand Walshin Esterhazy, dalam menjadikan Kapten Alfred Dreyfus (1859–1935), seorang perwira Angkatan Darat Prancis berdarah Yahudi, sebagai pengkhianat dan kambing hitam kekalahan Prancis dari Jerman dan sekutunya. Atas perintah Esterhazy, Simonini mereplikasi tulisan tangan Dreyfus dan tanda tangannya secara sempurna (persis sama dengan tulisan tangan Dreyfus),[657] yang menunjukkan bahwa Dreyfus memberi informasi rahasia militer Prancis kepada Jerman yang mengakibatkan kekalahan Prancis. Dalam sebuah konspirasi yang sangat rapi dan cermat, dimulailah kampanye publik bahwa

---

[656] *Ibid.*, hlm. 255.
[657] *Ibid.*, hlm. 463.

seorang Kapten Yahudi, Dreyfus, telah melakukan pengkhianatan tingkat tinggi. Kasus ini disebut juga dengan istilah popular: *Dreyfus Affair*. Koran dengan oplah tertinggi di Paris, *La Libre Parole*, mulai memuat berita utama dengan huruf-huruf besar: "Pengkhianatan Tingkat Tinggi: Penangkapan Opsir Yahudi, Dreyfus". Seluruh Prancis terbakar amarah. Anti-Semit semakin menjadi-jadi di daratan Eropa.[658]

Pada akhirnya, melalui serangkaian proses pengadilan yang panjang dan transparan, terbukti bahwa tulisan tangan Dreyfus dipalsukan. Tetapi, Angkatan Darat Prancis tetap membantahnya. Dreyfus diberhentikan dari jabatannya dan diasingkan ke Pulau Setan (*Devil's Island*) pada tahun 1897 oleh Mayor Hubert-Joseph Henry. Saudara laki-laki Dreyfus, Mathieu Dreyfus, meneliti kasus ini dan menemukan sebuah dokumen yang ditulis oleh tulisan tangan. Tulisan tangan dalam dokumen itu mirip dengan tulisan tangan dari Mayor Ferdinand Walsin-Esterhazy. Pada 1898, bukti lebih jauh dituduhkan kepada Mayor Ferdinand Walsin-Esterhazy karena telah membocorkan rahasia militer Prancis dan memalsukan bukti. Meskipun bukti-bukti telah dikumpulkan oleh Mathieu Dreyfus, namun Alfred Dreyfus tetap dinyatakan bersalah.

Akibat hukuman terhadap Alfred Dreyfus ini, Prancis terbagi menjadi dua kubu, yaitu pro-Dreyfus dan kontra-Dreyfus. Penghukuman terhadap Dreyfus kemudian diketahui melibatkan Gereja Katolik Roma. Sedangkan Mayor Ferdinand Walsin-Esterhazy tetap dinyatakan tidak bersalah. Setelah pembebasan tuduhan atas Mayor Ferdinand Walsin-Esterhazy, seorang jurnalis, Emile Zola, menulis sebuah artikel berjudul "J'accuse",

---

[658] *Ibid*., hlm. 463.

yang menimbulkan kemarahan kaum cendekiawan dan liberal. Setelah penerbitan tulisan Emil Zola, Mayor Ferdinand Walsin-Esterhazy melarikan diri dari Prancis dan Mayor Hubert-Joseph Henry dimasukkan ke dalam penjara, kemudian bunuh diri. Pada 1899, Pemerintah Prancis memberikan pengampunan kepada Dreyfus. Dreyfus dikembalikan menjadi tentara dan bertugas selama Perang Dunia I. Dreyfus kemudian pensiun sebagai letnan kolonel. Akibat dari *Dreyfus Affair*, Pemerintah Prancis akhirnya membuat undang-undang yang memisahkan antara gereja dan negara pada 1906.[659]

Semua catatan Eco tentang konspirasi tetua Yahudi dalam *The Prague Cemetery* termaktub serupa dengan buku *The Protocol of the Elders of Zion* terjemahan Marsden. Jika Eco mengemasnya dalam suatu alur cerita yang rumit yang menjelaskan isi, intrik, latar belakang, dan konteks maka karya Marsden adalah narasi lebih luas dan terperinci yang menjelaskan isi dari protokol nomor 1 hingga nomor 24.

D. Mitos Konspirasi dan Penyebaran Kebencian di Indonesia

Segera saja protokol itu menyebar ke seluruh dunia dalam berbagai bahasa. Protokol ini terbit pertama kali dalam bahasa Rusia pada 1905 yang disusun oleh Sergyei Nilus. Bagi Nilus, konspirasi keji berdarah dingin yang ingin menghancurkan peradaban Kristen ini harus dipublikasikan. Terjemahan

[659] Dapat dilihat pada artikel "Alfred Dreyfus", https://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Dreyfus. Diakses pada 15 Maret 2018.

Inggrisnya oleh Marsden terbit pertama kali pada 1923.[660] Setelah itu, tak diketahui secara pasti protokol ini sudah diterjemahkan dalam puluhan bahkan ratusan bahasa.

Monique Rijkers, orang Indonesia keturunan Yahudi dan pendiri *Hadassah Indonesia* yang melakukan riset soal protokol itu, berpandangan ada beberapa pendapat soal protokol itu. *Pertama*, asal mula protokol itu dari sebuah paragraf dalam "Dialogues in Hell Between Machiavelli and Montesquieu" karya Maurice Joly (1829–1878).[661] Joly juga disebut oleh Eco dalam novelnya sebagai salah satu konspirator pembuat protokol. Joly, atau yang pada masanya dikenal dengan panggilan Monsieur Joly, adalah seorang pengacara dan penulis satu buku satire politik yang masyhur berjudul *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu ou la politique de Machiavel au XIX siècle* yang diterbitkan dalam versi Inggris berjudul *Dialogues in Hell between Machiavelli and Montesquieu*. Menurut sejarawan dari *British Academic*, Inggris, Norman Rufus Colin Cohn, dalam karyanya, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, meyakini bahwa terdapat begitu banyak bukti bahwa Protokol Tetua Zion sepenuhnya plagiat dari karya Joly tersebut.[662] *Kedua*, kata Monique, beberapa bagian pada protokol diduga mengambil dari novel Prussian yang berjudul *Biarritz* yang terbit tahun 1868. Novel ini karya seorang penulis Jerman yang anti-Yahudi bernama Hermann Ottomar

---

[660] Victor Marsden, *Protocol of Zion: Blueprint Zionis untuk Menguasai Dunia* (Jakarta: Zaytuna Ufuk Abadi, 2014), hlm. 21.

[661] Wawancara dengan Monique Rijkers, Jakarta, 20 Maret 2018.

[662] "Maurice Joly", https://en.wikipedia.org/wiki/Maurice_Joly. Untuk informasi buku karya Cohn, lihat "Warrant for Genocide", https://en.wikipedia.org/wiki/Warrant_for_Genocide. Diakses pada 15 Maret 2018.

Friedrich Goedsche (1815–1878).[663] Novel *Biarritz* ternyata plagiat dari karya Maurice Joly itu.[664] Dengan karya akademik dari sejarawan Cohn dan beberapa investigasi jurnalis Eropa seperti Phillip Graves, Monique meyakini bahwa protokol itu isapan jempol belaka alias palsu, tetapi telah membawa bencana yang luar biasa bagi pembunuhan jutaan kaum Yahudi. Menurut Monique lebih lanjut, kebencian kaum Muslim kepada Yahudi yang paling umum adalah karena teks-teks al-Qur'an dan hadits yang, jika dikaji secara kontekstual, sebenarnya ada sebab-sebab khusus yang tidak bisa digeneralisasi. Sementara, kebencian kaum Kristiani adalah karena penyaliban Yesus yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi.[665] Di Eropa Abad Pertengahan, juga beredar rumor bahwa salah satu ritual Yahudi adalah membunuh gadis-gadis sebagai sesembahan ritual, dan karena bangkai-bangkai gadis itu, Eropa kemudian mengalami wabah penyakit pes.

Tidak sedikit memang yang percaya bahwa protokol itu palsu alias rekaan semata. Namun, lebih banyak yang percaya keaslian protokol itu. Henry Ford, misalnya, meyakini bahwa isi protokol itu sesuai dengan fenomena yang tengah terjadi dan secara umum cocok dengan situasi dunia hingga saat ini. Henry Klein, seorang pengacara Yahudi, juga meyakini hal serupa. Menurutnya, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) adalah kumpulan para Zionis; "pemerintahan super" yang sudah disebut dalam Protokol Tetua Zion.[666] *The Dearborn Independent* juga berpendapat bahwa naskah itu luar biasa tajam, memiliki pengetahuan yang

[663] Wawancara dengan Monique Rijkers, Jakarta, 20 Maret 2018.

[664] Dapat dibaca pada artikel "Herman Goedsche", https://en.wikipedia.org/wiki/Hermann_Goedsche. Diakses pada 16 Maret 2018.

[665] Wawancara dengan Monique Rijkers, Jakarta, 20 Maret 2018.

[666] Victor Marsden, *Protocol of Zion*..., hlm. 17.

mendalam dan rencana yang brilian. Naskah protokol ini terlalu nyata untuk dikategorikan sebagai khayalan.[667] Dan, anehnya, negarawan seperti Winston Churchill juga hampir percaya dengan menyatakan bahwa tokoh-tokoh besar Yahudi dari masa Spartacus-Weishaupt hingga era Karl Marx, Trotsky, Bela Kun, Rosa Luxembourg, dan Emma Goldman mengembangkan semacam konspirasi yang ingin menumbangkan peradaban lama dan membangun masyarakat baru. Tetapi, bagi Churchill, niat jahat yang didasari kebencian ini mustahil tercapai.[668]

Mereka yang tidak percaya terhadap Protokol Tetua Zion memandang bahwa itu dokumen palsu dengan semangat anti-Semit, yang dapat ditemukan dalam kesusastraan awal anti-Semitisme. Koran-koran ternama, seperti *The American Hebrew* dan *The Spectator*, menyebutnya sebagai dokumen palsu dan tiruan yang janggal.[669] Beberapa tokoh politik dan ilmuwan sosial menyebutnya sebagai "dokumen palsu yang memalukan." Ada yang menyebutnya sebagai dokumen palsu, tetapi menjadi salah satu karya tulis yang paling luar biasa dalam sejarah sastra.[670] Dokumen palsu yang paling laris sepanjang masa. Dan, yang paling mengerikan adalah korban dari dokumen palsu itu. Tokoh-tokoh rabi Yahudi sampai membuat pernyataan: "Ribuan, bahkan puluhan ribu, bahkan mungkin jutaan orang Yahudi, tewas akibat dokumen palsu yang merajalela ini."[671] Ketika Hitler dengan Nazi menyebarkan kebencian dan akhirnya membantai sadis jutaan orang-orang Yahudi di Eropa, terbukti bahwa Protokol Tetua Zion palsu itu efektif di mana hampir memusnahkan satu bangsa (ras)

---

[667] *Ibid.*, hlm. 17.
[668] *Ibid.*, hlm. 19.
[669] *Ibid.*, hlm. 15.
[670] *Ibid.*, hlm. 16.
[671] *Ibid.*, hlm. iii.

manusia yang disebut-disebut dalam kitab suci Yahudi, Kristen, dan Islam.

Di Indonesia sendiri, menurut saya, benih kepercayaan kaum Muslim akan rencana Yahudi menguasai dunia sekaligus sikap membenci Yahudi mungkin telah mulai tertanam sejak pecahnya Perang Arab-Israel pada 1967. Setelah perang yang dimenangkan oleh Israel tersebut, Pemerintah Indonesia kemudian berpihak kepada perjuangan bangsa Palestina. Dalam laporan majalah *Panji Masyarakat* No. 18 tahun 1967, pemerintah Indonesia melarang semua kegiatan dan perkumpulan yang terkait dengan Zionisme.[672] Menurut saya, kebencian terhadap Yahudi dan Zionisme kiranya muncul secara massif dengan kemunculan buku William Carr, *Yahudi Menggenggam Dunia*, yang terbit pertama kali dalam bahasa Indonesia pada 1991. Buku ini cukup ramai dibicarakan, dibedah, didiskusikan, terutama di kota-kota besar (di kampus-kampus dan lembaga Islam), dan semakin memperkuat kepercayaan akan konspirasi Yahudi yang hendak menguasai dunia. Buku edisi Indonesia Carr ini sebenarnya diterjemahkan dari edisi Arab berjudul *Al-Yahud Wara'a Kulli Jarimah* yang diterbitkan oleh Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, pada 1982. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Pustaka Al-Kautsar dan terbit pada 1991. Sekali lagi, buku ini cukup menghebohkan publik Muslim Indonesia, dan kemudian dicetak ulang berkali-kali. Setahun berikutnya (pada 1992), muncul pula buku berjudul *76 Karakter Yahudi dalam al-Qur'an* karya Musthafa al-Maraghi yang diterjemahkan dan dikomentari oleh M. Thalib. Sudah dapat diduga, yang disebut "76 karakter Yahudi" tersebut

[672] Artawijaya, *Jaringan Yahudi Internasional di Nusantara: Dari Zaman hindia Belanda Hingga Pasca Kemerdekaan* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010), hlm. 32.

semuanya karakter negatif. Tak ada satu pun yang positif. Buku ini juga dicetak berkali-kali. Kebencian terhadap Yahudi pun semakin menjadi-jadi.

Selain buku-buku terjemahan, tentu saja terdapat sekian banyak buku-buku tentang Yahudi yang ditulis oleh para penulis Muslim Indonesia. Tiga akademisi UIN Jakarta, Ismatu Ropi, Dadi Darmadi, dan Rifqi Muhammad Fatkhi, pernah membuat riset dengan topik "Dari Zionisme ke Teori Konspirasi: Survey Bibliografis Karya Sarjana Muslim Indonesia Kontemporer tentang Agama dan Umat Yahudi" pada 2013 (tidak diterbitkan). Terdapat sekitar 15 buku tulisan para penulis Muslim Indonesia yang diteliti. Hasil dari riset itu menunjukkan bahwa sebagian besar, jika tidak disebut seluruhnya, tulisan-tulisan Muslim Indonesia telah mempersepsikan Yahudi, baik sebagai agama, kultur, dan bangsa, secara negatif dan stereotip. Alasan pokok kebencian mereka adalah adanya teks-teks al-Qur'an dan hadits yang memandang negatif orang-orang Yahudi; penjajahan Yahudi Israel terhadap kaum Muslim Palestina yang tak berkesudahan; dan, Yahudi dan Zionis selalu dianggap oleh kaum Muslim sebagai "biang keladi" seluruh masalah politik, ekonomi, dan budaya yang melanda dunia Muslim. Saya kira, tiga faktor penting ini karena menjadi alasan kebencian terhadap Yahudi, tidak hanya khas di Indonesia, tetapi melanda di hampir semua negeri-negeri Muslim.

Beberapa contoh karya yang saya telaah sendiri antara lain *Menelanjangi Yahudi* karya Fuad Kauma, *Mengungkap tentang Yahudi* karya Darouza, *Fakta dan Data Yahudi di Indonesia: Dulu dan Kini* karya Ridwan Saidi dan Rizki Ridyasmara, *Jejak*

Freemason dan Zionis di Indonesia karya Herry Nurdi, *Rahasia Kecerdasan Yahudi* karya A. Maheswara, *Jaringan Yahudi Internasional di Nusantara* karya Artawijaya, dan *Masterplan Yahudi Poros Asia dan Timur Tengah* karya J. W. Lotz. Karya-karya tersebut lebih menekankan kepada "kecurigaan", "kebusukan", atau "dugaan konspirasi jahat" Yahudi, serta eksistensi Yahudi di Indonesia di masa lalu hingga kini. Para penulis tersebut biasanya menyampaikan pesan untuk "mengutuk Yahudi" dan memberi peringatan untuk tidak berhubungan, bersikap hati-hati, dan harus menolak semua simbol, doktrin, dan ajaran yang "berbau Yahudi". Bisa dikatakan bahwa karya-karya tersebut lebih bersifat apologetik (dan subjektif) daripada karya dengan bobot ilmiah-objektif. Karena itu, jangan ditanya metode riset, data primer dan sekunder, serta cara mengolah data dan menganalisisnya. Dalam karya-karya tersebut, sering kali terdapat "pemaksaan" untuk menghubung-hubungkan beberapa data dan peristiwa yang sebenarnya tidak terkait satu sama lain, atau ada juga "penjelasan yang berlebihan" untuk suatu peristiwa yang sebenarnya normal/natural saja. Hal yang menarik dari beberapa karya tersebut, misalnya dalam karya Izzat Darouza dan Maheswara, adalah adanya lampiran lengkap "Protokol Tetua Zion" persis seperti yang ditulis dalam novel Umberto Eco, *The Prague Cemetery*.

Hal lain yang menarik adalah bahwa beberapa penulis Muslim tersebut selalu mengaitkan konspirasi Yahudi dengan organisasi Teosofi dan Freemason di Indonesia. Teosofi dan Freemason memang pernah menjadi organisasi cukup besar yang eksis di Hindia Belanda (Indonesia) sampai menjelang kemerdekaan. Teosofi Indonesia, misalnya, adalah cabang dari Teosofi yang berpusat di Adyar, India, yang mulai dipimpin

oleh Annie Bessant pada 1907. Tokoh inilah yang membawa Teosofi berpengaruh secara tajam, tidak saja di India, namun menyebar ke seluruh dunia, termasuk Indonesia. Pada tahun 1930, keanggotaan Teosofi Indonesia mencapai puncaknya, yaitu 2.090 orang, terdiri dari 1.006 orang-orang Eropa (lebih dari 50% adalah Belanda), 876 orang-orang asli Indonesia (para priyayi [*abangan*] dan Muslim taat), 208 orang-orang asing dari Asia, dan 190 orang-orang Tiongkok dan India (orang-orang India berjumlah sekitar 20 orang dari angka itu).[673] Gerakan Teosofi Indonesia bubar pada 1940-an karena ditinggalkan oleh sebagian besar anggotanya dan mendapat hantaman dari kelompok-kelompok agama (Islam dan Katolik) dan partai politik progresif saat itu.[674]

Sementara, Freemason pertama kali muncul pada 1762 di Batavia yang diinisiasi oleh Radermacher, seorang terpelajar Belanda yang pertama kali mendirikan *loji Freemason* di Batavia (1762) saat ia berumur 16 tahun.[675] Menurut Van Der Veur, pada periode antara 1860 hingga 1910, terdapat sekitar 1.500 anggota Freemason di Hindia Belanda, yang terdiri dari pegawai pemerintah, perwira militer, dan masyarakat umum terhormat. Dari sisi agama, ada yang menganut Kristen Baptis, Protestan, Katolik, Yahudi, dan Muslim.[676] Sebagaimana Teosofi, angora Freemason juga terdiri dari Eropa Belanda, Eropa non-Belanda, dan pribumi (para priyayi). Sangat mungkin, terutama bagi

---

[673] Media Zainul Bahri, *Wajah Studi Agama-agama: Dari Era Teosofi Indonesia (1901–1940) hingga Masa Reformasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 92–93.

[674] Lihat Iskandar Nugraha, *Mengikis Batas Timur dan Barat: Gerakan Theosofi dan Nasionalisme Indonesia* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2001), hlm. 132–142.

[675] Paul van Der Veur, *Freemasonry di Indonesia: Jaringan Zionis Tertua yang Mengendalikan Nusantara* (Jakarta: Ufuk Press, 2012), hlm. 45.

[676] *Ibid.*, hlm. 73–74.

orang-orang Eropa, bahwa menjadi anggota Freemason juga sekaligus menjadi anggota Teosofi, namun tidak semuanya.

Di Hindia Belanda, memang yang menjadi anggota Freemason adalah kelompok elite Eropa. Dalam catatan Van Der Veur, hampir semua gubernur jenderal (Van Overstraten, Siberg, Raffles, De Kock, Van den Bosch, De Eerens, Reynst, dan Sloet vande Beele) adalah anggota Freemason. Tokoh-tokoh militer, seperti van der Heyden dan Vermeulen Krieger Verheull, adalah anggota Freemason. Para manajer perusahaan penerbitan, para jurnalis seperti Uilkens, para penulis ternama seperti Roorda van Polanen Petel, Senn van Basel, dan Van Motman, cendekiawan seperti E. B. Kielstra, dan beberapa anggota Dewan Hindia, adalah para Freemason.[677] Dalam catatan Artawijaya, seorang penulis Muslim, pers di Hindia Belanda saat itu dikuasai oleh anggota Freemason Yahudi. Banyak anggota Freemason Yahudi yang aktif menjadi jurnalis di *Javasche Courant*, *De Locomotief*, *Deli Courant*, *Bataviaasch Handelsblad*, *De Jayabode*, dan *Nieuws van den Dag.* Semua koran ini, apakah terkait langsung dengan Freemasonry atau tidak, menurut Artawijaya, telah digunakan oleh para jurnalis anggota Freemason sebagai "media propaganda" untuk membela kepentingan-kepentingan Freemason.[678]

Teosofi dan Freemason, apakah di level internasional atau di Hindia Belanda, memiliki tujuan organisasi yang hampir serupa, yaitu mewujudkan persaudaraan universal di antara sesama manusia dengan tidak memandang bangsa, kepercayaan, jenis kelamin, kasta, atau warna kulit; melakukan kajian perbandingan agama, filsafat, dan sains, yang dalam sumber

[677] *Ibid.*, hlm. 72–77.
[678] Artawijaya, *Jaringan Yahudi Internasional...*, hlm. 156–157.

lain disebutkan mempelajari agama-agama kuno dan modern, filsafat, dan sains; dan, menyelidiki hukum-hukum alam yang belum dapat dijelaskan dan kekuatan-kekuatan di dalam diri manusia yang masih terpendam. Helena Blavatsky, pendiri Teosofi Internasional, menyebut tujuan ketiga ini:[679]

> Menyelidiki misteri-misteri alam tersembunyi dalam setiap aspek yang mungkin, serta kekuatan-kekuatan psikis dan spiritual yang masih laten dalam diri manusia.

Freemasonry sendiri secara spesifik menyebut lima tujuan: humanisme, demokrasi, sosialisme, monoteisme, dan nasionalisme. Jelas, bahwa tujuan kedua organisasi ini adalah *progress* (kemajuan) dengan cara mempelajari sains, filsafat, metafisika, dan agama-agama manusia. Karena tujuan-tujuan yang hebat inilah, banyak tokoh pergerakan dan tokoh pelajar Indonesia pada masa kolonial yang tertarik bergabung. Sebagian besar tokoh pergerakan yang membawa Indonesia merdeka dan merumuskan "nasionalisme Indonesia" adalah anggota Teosofi dan Freemason. Bahkan, salah satu tokoh Muslim—dan salah satu pendiri bangsa ini—saat itu yang tertarik menjadi anggota Teosofi adalah H. Agus Salim.[680]

Meski demikian, para penulis Muslim tersebut memiliki pandangan negatif terhadap Yahudi, Teosofi, dan Freemason. Artawijaya, misalnya, menulis bahwa Teosofi dan Freemason ingin merusak banyak hal di dunia ini, termasuk merusak Islam. Paham bahwa "semua agama adalah sama" merupakan khas Teosofi dan

---

[679] Helena Petrovna Blavatsky, *The Key to Theosophy* (USA: Theosophical University Press, Tanpa Tahun), hlm. 22.

[680] Iskandar Nugraha, *Mengikis Batas Timur dan Barat*..., hlm. 54.

Freemason. Slogan-slogan seperti "kemanusiaan, kebangsaan, ketuhanan, toleransi, menjunjung tinggi penghormatan atas sesama manusia" adalah khas Freemason.[681] Sekolah seperti Taman Siswa yang digagas oleh Ki Hajar Dewantara ternyata memiliki tiga asas, yakni mengabdi kepada perikemanusiaan, kepribadian sesuai kodrat alam, dan kemerdekaan, yang sangat mirip dengan cita-cita luhur gerakan Freemasonry.[682] Organisasi Boedi Oetomo yang sering menunjukkan permusuhan dengan Islam digerakkan oleh para teosof dan anggota Freemason.[683] Orang-orang Freemason pula yang berkumpul di Kelompok Cahaya (Iluminati) yang berusaha memecah belah Sarekat Islam (SI) dari dalam.[684] Para priyayi yang sudah tertarik dan bergabung dengan Freemason membenturkan kebudayaan Jawa mereka dengan Islam, bahwa Islam memusuhi dan menjadi ancaman budaya Jawa. Karena propaganda ini, tidak sedikit priyayi Jawa yang melakukan penghinaan terhadap Islam.[685] Koran-koran yang terkait dengan Yahudi Freemason juga memiliki catatan kelam dalam menghina Islam. Koran A.I.D, misalnya, kata Artawijaya, adalah koran yang semua staf redaksinya adalah orang-orang Yahudi. Koran ini pada 1929 memuat secara berseri ceramah Pendeta Christoffel yang isinya menghina Nabi Muhammad Saw. dan Islam.[686]

Gambaran mengenai permusuhan Yahudi Freemason terhadap Islam Indonesia dapat kita baca pada karya-karya lain, seperti karya Ridwan Saidi, El Marzededeq dan Z. A. Maulani.

---

[681] Artawijaya, *Jaringan Yahudi Internasional...*, hlm. 28.
[682] *Ibid.*, hlm. 28.
[683] *Ibid.*, hlm. 156.
[684] *Ibid.*, hlm. 224.
[685] *Ibid.*, hlm. 33.
[686] *Ibid.*, hlm. 157–158.

Dengan data bahwa Freemason Yahudi memiliki sejarah yang panjang dan akar yang kuat di Nusantara, mulai gubernur jenderal sampai asisten residen, bupati, wedana, jurnalis, elite keraton, hingga para priyayi biasa, maka pengaruh dan cengkeraman Yahudi di Nusantara sangat kuat. Menurut Artawijaya, jaringan Freemasonry dan Teosofi di Indonesia digerakkan oleh Yahudi yang membawa misi keagamaan dan politik sekaligus. Baik Teosofi maupun Freemason adalah persekongkolan "Judeo-Freemasonik" yang ingin menguasai dunia.[687] Begitu kira-kira adagium yang sering didengungkan.

Begitu kuat paradigma bahwa cengkeraman Freemason Yahudi sulit dilepaskan dalam diskursus agama dan praktik politik Indonesia sehingga apa pun pemikiran dan gerakan yang mirip dengan cita-cita Yahudi Freemason dan Teosofi akan segera dilabeli "Yahudi". Pada masa Orde Baru, Presiden Suharto dan para menteri orang Jawa atau orang dekatnya yang memperjuangkan Aliran Kepercayaan sebagai bagian dari agama Indonesia juga dicap sebagai "peninggalan jejak Freemason". ABRI Katolik, apakah kelompok Benny Moerdani atau Ali Moertopo yang dianggap sering "memusuhi" Islam, juga dianggap bagian dari rencana Yahudi. CSIS (*Center for Strategic and International Studies*) yang selalu dianggap sebagai *think thank* Orde Baru, yang di dalamnya berkumpul militer Katolik, Ordo Jesuit, intelektual sekuler dan, pengusaha Tiongkok ternyata digerakkan oleh jaringan Freemasonry.[688] Para intelektual Islam Indonesia, dari Gus Dur, Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Ahmad Wahib, hingga Ulil Abshar-Abdalla yang menyuarakan pembaruan Islam, rasionalisme Islam, kontekstualisasi Islam,

[687] *Ibid.*, hlm. xxi.
[688] *Ibid.*, hlm. 240.

humanisme Islam, dan toleransi antar-umat beragama juga dicap sebagai "antek-antek Zionis Yahudi" yang berbahaya bagi Islam Indonesia.

E. Beberapa Catatan Kritis

Saya ingin membuat beberapa catatan penting terkait penjelasan tersebut. *Pertama*, menurut Monique, Yahudi sebagai agama memiliki ajaran soal *Tikkun Olam*, yang artinya "memperbaiki dunia". Istilah ini ditemukan dalam Kitab Mishnah, yakni ajaran-ajaran dari para rabi kuno yang kemudian dikodifikasi pada tahun 200 SM. *Tikkun* artinya "*to repair*" (memperbaiki), dan *Olam* berarti "*all of time*", tetapi belakangan kaum Yahudi memaknainya sebagai "dunia" (*the world*). Secara umum, *Tikkun Olam* berarti kaum Yahudi, dalam profesi apa pun, harus terlibat memperbaiki kehidupan manusia dan mengembangkannya untuk tujuan-tujuan yang positif dan hubungan harmonis antar-umat manusia. Menurut Monique, ini mirip dengan konsep Islam, "*rahmatan lil 'alamin*". Orang Yahudi harus menjadi berkah bagi sesama manusia. Dengan ajaran ini, bagi Monique, bagaimana mungkin kaum Yahudi mau "menaklukkan" atau "merusak" dunia dengan cara-cara sistematis yang tidak masuk akal sebagaimana disebutkan dalam Protokol Tetua Zion.[689]

Kedua, kebencian kepada Yahudi dalam satu periode di Eropa, misalnya pada Abad Pertengahan hingga menjelang abad modern, sebenarnya adalah faktor "kecemburuan sosial" masyarakat Eropa. Orang-orang Yahudi mulai menempati banyak

[689] Wawancara dengan Monique Rijkers, Jakarta, 20 Maret 2018.

posisi penting di Eropa, dari praktisi, pengacara, guru besar, dekan, hingga ilmuwan-ilmuwan besar, dan ini menjadi perhatian masyarakat. Tetapi, mereka menjadi berhasil dan cemerlang karena "tekanan" dan "diskriminasi" yang luar biasa. Sejak Abad Pertengahan, misalnya, orang-orang Yahudi harus menanggung banyak diskriminasi. Mereka dikeluarkan dari banyak pekerjaan karena takut persaingan dengan penduduk lokal Eropa. Sebagian besar mereka tidak dapat memiliki tanah karena, di bawah sistem feodal, janji kesetiaan yang disyaratkan atas kepemilikan tanah adalah bersumpah dalam bentuk Kristen. Hal ini tentu sangat berat bagi kaum Yahudi. Tempat tinggal mereka di kota sering terbatas pada daerah-daerah tertentu yang dikenal sebagai *ghetto*. Setelah Konsili Lateran Keempat pada tahun 1215, orang Yahudi juga diperintahkan untuk mengenakan pakaian khusus untuk menandai bahwa mereka Yahudi. Lalu, banyak di antara mereka yang diusir dari wilayah-wilayah besar dan kecil di negeri-negeri Eropa Barat, termasuk Jerman (1920-an), Inggris dan Prancis (1306 dan 1394). Pengusiran terbesar orang Yahudi dilakukan di Spanyol (1492) dan Portugal (1496), di mana orang Yahudi diperintahkan untuk masuk Kristen atau meninggalkan negara itu dalam jangka waktu enam hingga sebelas bulan.[690]

Nama dan pekerjaan orang-orang Yahudi juga dibatasi. Nama-nama pekerjaan tertentu milik orang Jerman, misalnya, tidak boleh bagi orang Yahudi, seperti Schumacher (tukang sepatu), Bakker (tukang roti), Schneider (tukang jahit), Metzger (tukang daging atau jagal), Müller (tukang penggiling tepung), Schmidt (tukang pandai besi), dan lain-lain. Orang Yahudi tidak boleh memakai nama-nama ini. Tetapi, karena orang Yahudi

[690] Lihat "Antisemitism", http//en.m.wikipedia. Diakses pada 25 Maret 2018.

sukses menguasai dunia dagang, karena itu ada nama-nama yang boleh atau melekat secara khusus pada orang Yahudi, seperti Gewürtzmann (rempah-rempah), Fleischauer (daging cincang), Kornmehl (pembuat tepung), Mühlstein (sampah batu), Muskat (buah pala), Zuckermann (tukang gula), Nudelmann (tukang mi), Hammerstein (tukang palu batu), Schleifstein (tukang asah batu), dan lain-lain. Ada juga nama-nama Yahudi khusus berdasarkan nama-nama tempat yang indah (atau enak didengar), seperti Bromberg, Brunn, Danziger, Rosenthal, Goldstein, Rosenberg, Stern/Sterheim (bintang), Blum/Blumberg (bunga), Einstein (satu batu), dan lain-lain.[691]

Ada juga diskriminasi di bidang militer. Pada masa Kekaisaran Jerman, dengan Perdana Menteri Otto von Biscmarck (1815–1898), ia melarang para perwira tinggi dari orang Yahudi dengan alasan Kekaisaran Jerman (Prusia) adalah negeri Kristen. Tidak pantas jika komando atau perintah militer berasal dari Yahudi. Tetapi, orang Yahudi boleh jadi tentara biasa, yang menyebabkan banyak di antara mereka tewas dalam perang. Pada masa kekuasaannya, Von Bismarck juga meragukan nasionalisme orang Yahudi. Pada masa itu dan masa-masa sebelumnya, status sosial yang paling tinggi adalah kaum *Adelige* (bangsawan Jerman). Kaum *Adelige* ini memiliki pekerjaan dan hobi yang khas. Bagi mereka, belajar, membaca buku, dan mencintai ilmu pengetahuan bukan pekerjaan kaum bangsawan dan sering kali kegiatan itu dianggap rendah. Karena itu, bagi kaum Yahudi yang bukan kaum *Adelige* dan hanya memiliki pekerjaan terbatas, aktivitas belajar, tekun membaca buku

[691] Lihat "Jüdische Familiennamen", www.onomastikblog.de.namen-spiegel. Diakses pada 13 April 2018. Wawancara dengan Muhammad Sanusi, Bonn, Jerman 10 Juni 2018.

dan mengembangkan ilmu pengetahuan "diambil" oleh orang-orang Yahudi. Pada gilirannya, mereka menjadi pintar. Seiring dengan berkembangnya teknologi, berdirinya universitas, dan penemuan-penemuan sains yang harus dipelajari di universitas maka orang-orang Yahudilah yang paling siap bekerja menjadi dosen, pegawai negeri universitas, dekan, dan menjadi profesor. Semua profesi ini pada masa itu dianggap kurang berharga oleh kaum *Adelige*. Akhirnya, profesi dagang, pengacara, dosen, ilmuwan, seniman, dan dokter yang dulu dianggap rendah, kini malah mampu mengembangkan Eropa.[692]

Ketika kaum Yahudi menjadi elite-elite Eropa dalam banyak profesi, mulailah muncul kebencian dan kecemburuan sosial. Perlahan, tetapi pasti, kebencian itu menjadi massif. Di Jerman, misalnya, pada Mei 1933 (empat bulan setelah Hitler berkuasa), terjadi pembakaran buku-buku karya orang Yahudi. Di antara buku-buku itu termasuk karya Sigmund Freud, Berthold Brecht, dan Thomas Mann.[693] Perusakan properti milik orang-orang Yahudi itu terus berlangsung sampai tahun 1938. Menurut Sanusi, perusakan, pembakaran, dan pembantaian terhadap orang-orang Yahudi di Jerman sebenarnya bukan pekerjaan Hitler sendirian. Tidak mungkin Hitler melakukan itu sendirian jika tidak didukung oleh banyak warga Jerman saat itu. Kebencian dan kecemburuan sosial yang telah lama tersimpan akhirnya muncul ke permukaan dan "meledak" setelah digelorakan oleh Hitler. [694]

---

[692] Wawancara dengan Muhammad Sanusi, Bonn, Jerman, 10 Juni 2018. Sanusi adalah sejarawan asal Indonesia yang telah menetap di Jerman lebih dari 25 tahun, dan kini bekerja di *Museumsmeile* di Bonn.

[693] Deutsche-Welle, "German Remembers Authors of Burned Books", https//www.dw.com. Diakses pada 15 April 2018.

[694] Wawancara dengan Muhammad Sanusi, Bonn, Jerman, 10 Juni 2018.

Ketiga, soal pandangan negatif Muslim Indonesia terhadap Teosofi dan Freemason. Harus dipahami bahwa dua organisasi besar pada masa kolonial itu lahir dalam konteks Eropa dan untuk konsumsi masyarakat Eropa. Teosofi lahir dari pikiran dan tangan Blavatsky, seorang aristokrat Rusia, yang berisi spiritualitas Eropa, Amerika, dan India. Meskipun kelak pada masa Bessant, Teosofi menyebar ke seluruh dunia, tetapi Blavatsky meracik Teosofi pertama-tama sebagai "spiritualitas baru" bagi orang-orang Eropa dan Amerika. Spiritualitas Kristen dianggap tidak memadai lagi dan tidak "canggih" bagi orang Eropa. Freemason juga lahir dalam konteks dan kultur Eropa untuk "mengikat" orang-orang Eropa, terutama kaum bangsawan, yang dapat memberi mereka "nilai" dan "arah" dalam menjalani hidup, yang mereka sebut "hidup bermartabat" atau "hidup sebagai kesatria".

Dalam konteks Eropa, sejarah Freemason penting diketahui. Menurut Paul Jeffers, "mazon" berasal dari kata "maszun", bahasa Prancis yang berarti "tukang batu" ("*stone craftsman*"). Kata ini ditemukan pertama kali pada tahun 1217. Pada 1292, para mason Inggris (maksudnya para tukang batu) suka ngobrol-ngobrol di sebuah pondok sambil makan siang. Pondok itu, yang kemudian mereka namakan "loji" (*lodge*), terletak di dekat bangunan yang mereka sedang bangun, dan sekaligus tempat mereka menyimpan alat-alat bangunan.[695] Jadi, *mason* artinya tukang batu, yang menunjukkan satu kelas "tertentu" pada masyarakat Eropa saat itu. Kata "masons" yang merujuk kepada para tukang batu itu, ditemukan di sebuah dokumen di sebuah katedral di Exeter, Inggris, pada tahun 1396.[696] Seiring dengan

[695] HLM. Paul Jeffers, *Freemasons: Inside The World's Oldest Secret Society* (New York: Citadel Press, 2005), hlm. 10.

[696] *Ibid.*, hlm. 10.

waktu, kata "masons", terutama pada masyarakat Inggris, tidak semata bermakna tukang batu saja, melainkan sekelompok orang yang memiliki skil yang tinggi dalam bidang seni dan arsitektur (bangunan). Para mason inilah, terutama di Inggris sejak abad ke-12 dan ke-13, yang terlibat membangun banyak gereja, katedral, jembatan, benteng, tembok-tembok penting, dan lain-lain. Tetapi, yang terpenting dari semua itu, adalah bahwa *mason* ini merupakan "kelompok eksklusif" yang senang memuja dan memuji Tuhan dalam masing-masing profesi mereka. Karena itu, di awal kemunculan mereka, bangunan yang mereka bangun terutama terfokus pada gereja dan katedral, tempat orang memuja Tuhan.[697]

Pada perkembangan selanjutnya, semakin kuat di kalangan kelompok Freemason sebuah cerita historis bahwa mereka merupakan kelanjutan dari para tukang batu (*mason*) yang dulu membangun rumah-rumah Tuhan pada masa Raja Daud As. dan Raja Sulaiman As. di Yerusalem sekitar 3.000 tahun yang lalu. Mereka membangun kuil-kuil yang megah dengan menyusun "batu-batu yang kokoh". Kuil-kuil itu dibangun dengan fondasi yang dalam ke bawah tanah supaya kokoh. "Batu-batu kokoh" itu menjadi simbol "pemersatu" para *mason* di antara mereka sendiri dan mempersatukan mereka dengan bumi.[698] Kemudian, di antara *mason* itu beredar "dongeng-dongeng misterius" yang menghubungkan mereka dengan leluhur kuno pada abad ke-5 SM, yakni dengan leluhur Yunani, Romawi, dan Mesir: leluhur yang hebat, gagah, berperadaban tinggi, sekaligus rajin memuja Tuhan.[699]

---

[697] *Ibid.*, hlm. 9–10.
[698] *Ibid.*, hlm. 1–2.
[699] *Ibid.*, hlm. 5–6.

Seorang sejarawan Freemason, C. W. Leadbeater, dalam karyanya, *Freemasonry and its Ancient Mystic Rites*, seperti dikutip Jeffers, menuturkan bahwa doktrin pokok tentang "Cahaya Terdalam" (*Inner Light*) telah diperkenalkan kepada orang-orang Mesir Kuno sejak 40.000 tahun SM. Saat itu, "Guru Dunia" (*World Teacher*) turun dari "Loji Putih" (*White Lodge*) untuk mewartakan satu "Cahaya Universal" (*Universal Light*) di mana Tuhan telah bersemayam di setiap hati manusia. Sejak saat itu, orang-orang Mesir menjadi "bijak bestari" atau "ahli hikmah". Berbagai bangsa datang ke Mesir untuk mempelajari "misteri orang-orang Mesir" (*Egyptian mysteries*). Di antara yang datang belajar adalah Nabi Musa As. Sejarawan Philo menggambarkan Nabi Musa As. saat itu sebagai "orang yang terdidik dalam bidang musik, geometri, aritmatika, higrolifik, dan semua pengetahuan yang dimiliki oleh para seniman dan ilmuwan." Dengan berbagai bekal itu, Nabi Musa As. berhasil membawa bangsa Yahudi menuju "tanah yang penuh dengan madu dan susu." Semua misteri pengetahuan/kearifan Nabi Musa As. telah dipercaya diturunkan dari generasi ke generasi, sejak masa Nabi Musa As. hingga Raja Sulaiman As. yang datang kepada kuburan ayahnya, Raja Daud As. membawa misteri itu. Raja Sulaiman As. lalu membuat kuil yang menjadi pusat spiritualitas kaum Yahudi dan menjadi simbol penyatuan manusia dengan Tuhan. Semua cerita dan ajaran ini menjadi "pusat" atau "jantung" dari gerakan Freemason. Para Freemason mengklaim bahwa mereka adalah keturunan dari para raja dan nabi Yahudi yang membawa "cahaya universal" atau "cahaya tersembunyi" yang mereka realisasikan dalam bentuk bangunan-bangunan fisik di Eropa Abad Pertengahan, seperti katedral, gereja, dan pusat pemerintahan. Dalam semua bangunan fisik bergaya gotik itu, tersembunyi makna artistik dan jejak spiritual

Freemason, terutama peninggalan Freemason yang hidup pada abad ke-18 M.[700]

Sampai di sini, kita melihat bahwa Freemason adalah komunitas yang terobsesi dengan spiritualitas, esoterisme, etika, dan nilai-nilai suci Yahudi. Satu kata saja untuk memberi ciri khusus Freemason: pengetahuan (*knowledge)*, terutama pengetahuan esoterik. Hal pokok ini yang membuat mereka merasa terhormat dan bermartabat. Namun, seiring dengan perjalanan waktu, Freemason diikuti oleh banyak orang Eropa dan Amerika dari berbagai kalangan dan profesi. Karena itu, organisasi ini tidak lagi hanya berorientasi kepada pengetahuan esoterik dan ketuhanan, tetapi terdapat banyak motivasi dan kepentingan dari para anggotanya yang sudah bersifat duniawi (profan). Sebagaimana Zionisme, ada juga anggota-anggota Freemason yang ateis dan sekuler, meskipun tetap orang Yahudi. Namun, yang istimewa dari Freemasonry adalah nilai-nilai Freemason tetap terus terjaga dari generasi ke generasi, seperti percaya kepada Tuhan (*believe in God*), mencintai ilmu pengetahuan dan seni, menyukai keadilan, bersikap toleran, memegang teguh prinsip moral dan kejujuran, menyukai kebenaran, dan mengembangkan harmoni. Nilai-nilai ini dipegang teguh dalam apa yang disebut "*Freemasonry Brotherhood*" dan menjadi sumpah setia semua anggotanya.[701]

Sekali lagi, Freemason adalah organisasi atau—katakanlah seperti yang disebut para penulis—sebagai "perkumpulan atau masyarakat rahasia/misterius tertua" (*the oldest secret society*) yang lahir dalam konteks Eropa dan untuk masyarakat Eropa

[700] *Ibid*., hlm. 6–7.
[701] *Ibid*., hlm. 126–129.

demi mengembangkan masyarakat mereka dengan nilai-nilai luhur. Frasa "konteks Eropa" dan "untuk masyarakat Eropa" penting ditekankan untuk menunjukkan bahwa terminologi "Freemasonry ingin menguasai dunia" dan adagium-adagium semacamnya, menurut saya, terlalu berlebihan, terlalu diada-adakan oleh non-Yahudi. Masyarakat Freemason adalah kumpulan orang-orang yang selalu ingin bernostalgia dan terhubung dengan leluhur mereka sampai kepada Raja Daud As. dan Raja Sulaiman As., ingin menegakkan standar moral yang tinggi dalam membangun masyarakat mereka. Karena romantisme Nabi Musa As., Raja Daud As., dan Raja Sulaiman As. selalu menjadi memori kolektif para Freemason maka keyahudian sebagai agama dan bangsa juga melekat dengan masyarakat ini.

Mengapa orang-orang Yahudi senang mengidealisir doktrin persaudaraan, harmoni, toleransi di satu sisi, dan dengan kekuatan militer (serta kekuasaan) di sisi lain? Sebab, sejarah mereka yang kelam dengan penindasan dan perbudakan (menjadi budak) selama ratusan tahun. Bahkan, mereka sendiri—dahulu kala—merasa dikutuk oleh Tuhan dengan kelaparan, penyakit, dan akhirnya pembuangan (diaspora). Mereka dimusuhi, ditindas, dan dimusnahkan di banyak tempat dan pada banyak periode kehidupan umat manusia. Pengalaman inilah yang membuat mereka menjadi bangsa yang romantis dengan perdamaian, sekaligus menjadi komunitas yang kuat, bahkan sangat kuat karena terbiasa dengan hidup yang keras dan pahit. Tetapi, pada suatu masa, ketika mereka menjadi komunitas terkemuka dalam bidang sains, sastra, dan ekonomi, mereka harus menghadapi lagi tuduhan sebagai bangsa dengan "konspirasi yang ingin menguasai dunia." Tuduhan ini telah menelan korban ribuan nyawa Yahudi, seperti dalam tragedi Holocaust di Jerman.

Catatan yang jujur dari Jeffers tentang jumlah dan peran Freemason di seluruh dunia menarik untuk kita simak di sini. Menurut Jeffers, di dunia saat ini (tahun 2005), ada 5,9 juta anggota Freemason. Paling banyak tinggal di Amerika, sekitar empat juta orang. Sisanya tersebar di Inggris dan Wales 550 ribu, Skotlandia 400 ribu, Irlandia 47 ribu, Kanada sekitar 500 ribu, daratan Eropa sekitar 80 ribu, Australia 375 ribu, Amerika Latin 50 ribu, Filipina 10 ribu, dan di negara-negara seperti India, Jepang, Formosa, Afrika, dan Israel sebanyak 288 ribu.[702] Jeffers juga membuat daftar sebanyak 317 (menyebut nama satu-per-satu) tokoh-tokoh Freemason yang sangat berpengaruh dari abad ke-18 hingga abad ke-20. Daftar 317 itu, hanya tokoh-tokohnya saja: negarawan, pendiri negara bagian, politisi, jenderal, jaksa agung, musisi/komposer, penyanyi, perdana menteri, gubernur, saintis, astronot, aktor dan aktris, pebisnis, pemilik media, penulis, pemimpin LSM dan organisasi formal, pengacara, olahragawan, dan lain-lain. Mereka tersebar di Eropa dan Amerika.[703] Menariknya lagi, Paul M. Bessel, seorang anggota Freemason Amerika, dalam sebuah wawancara pada 8 September 2000 di Washington D.C., membuat pernyataan berikut ini:[704]

> Freemasonry could be, and could have been in the past, the only institution in the world that at all times in every way promotes tolerance and meeting on the level. We could be the leaders in seeking racial harmony, religious ecumenism, cooperation among men and women, civility between people who believe in different political philosophies, and friendliness among those who choose to live their lives

[702] *Ibid.*, hlm. 177.
[703] Terkait dengan 317 nama itu, lihat *ibid.*, hlm. 213–231.
[704] *Ibid.*, hlm. 180.

> differently from others. We could be better than the United Nations, Amnesty International, and interfaith organizations, all together, because we could be the prime organization supporting tolerance for all, everywhere, in all circumstances. This would be a unique role for Freemasonry.

Tiga komposer dunia sepanjang masa dari benua Eropa, Johan Sebastian Bach (1685–1750), Wolfgang Amadeus Mozart (1756–1791), dan Ludwig van Beethoven (1770–1827) yang diyakini sebagai anggota Freemason selalu mendendangkan syair-syair indah tentang perdamaian dan persaudaraan universal antar-umat manusia. Dalam *Ode to Joy* (Simfoni No. 9), dengan irama musikal yang sangat indah dan menyentuh, Beethoven, orang Jerman yang jenius itu, menegaskan: "*Alle Menschen warden Brüder, Wo dein sanfter Flügel weilt?* (Manusia bersaudara, gerangan apa yang membuat mereka terpisah dan terbelah?)" "Dalam keagungan (memuja) Tuhan, manusia mestinya dapat menemui kedamaian," demikian syair Beethoven dalam Simfoni No. 9.

Apakah karena ketahanan (*survival*) dan kecerdasan orang-orang Yahudi yang luar biasa, yang menjadi profesional terkemuka dalam banyak bidang, digunakan mereka untuk menguasai dunia? Jawabannya: mungkin! Apakah mereka yang dianugerahi bakat (talenta) istimewa harus selalu dihubungkan dengan watak yang sangat negatif? Tidak selalu! Sebagai bangsa dengan sejarah kelam penindasan, apakah mereka ingin membuat suatu rencana besar untuk "menguasai" banyak hal dengan konsekuensi dimusuhi dan diperangi lagi? Atau, sebaliknya, apakah mereka ingin hidup bersama dalam persahabatan dan persaudaraan karena sangat trauma dengan permusuhan dan penindasan yang

menimpa mereka selama ini? Sebagai komunitas yang dikenal sangat religius, apakah orang-orang Yahudi begitu buas dan serakah?

Apakah juga, dengan musik tentang perdamaian dan persaudaraan, Beethoven dan Mozart sedang "membuai" dunia sehingga rencana Freemason menguasai dunia berjalan mulus? Dalam konteks keberagamaan di Indonesia, apakah tokoh-tokoh Muslim, Kristen, Hindu, dan Buddha yang sering melantunkan simfoni Beethoven tentang toleransi, persaudaraan universal, titik-temu dan dialog antar-agama, juga harus dibaca sebagai aktor-aktor lokal yang telah "terjebak" dalam rencana Yahudi? Bisakah dibaca secara positif dan saintifik bahwa tradisi-tradisi keagamaan dunia, kitab-kitab suci agung, dan peradaban yang beragam ternyata membawa spirit yang sama: sama-sama ingin mengembangkan kehidupan, bukan kebencian, permusuhan, apalagi perang, ternyata kebetulan seirama dengan tradisi Yahudi? Saya kira, wawasan, kedalaman intelektualitas, kearifan, dan realitas dunia saat ini bisa menjawab kegelisahan dan pertanyaan-pertanyaan ini.

Keempat, kita harus melihat secara objektif kolonialisme Belanda di Indonesia. Dalam pengertian, pada masa kolonial atau masa kekuasaan Belanda, terdapat begitu banyak orang Eropa yang tinggal di Hindia Belanda (Indonesia): Belanda dan non-Belanda, sekuler, ateis, Kristen yang taat, dan lain-lain. Bagaimana kebiasaan hidup (kultur) sehari-hari orang Eropa? Apa yang mereka senangi? Perkumpulan apa yang mereka sukai? Apakah kultur orang-orang Eropa itu sama dengan pribumi? Tidak! Apakah orang-orang Eropa mau bergaul/berbaur dengan pribumi? Juga tidak! Apakah orang-orang Eropa itu mau

bergabung dengan organisasi milik pribumi? Tentu saja tidak! Adalah sesuatu yang natural bahwa mereka bergaul sesama mereka dan berhimpun dalam organisasi dengan kultur Eropa, seperti Teosofi dan Freemason. Kedua perkumpulan itu memang organisasi besar yang sedang "melejit" di India (Teosofi) dan Eropa (Freemason) dengan jumlah pengikut orang Eropa yang sangat banyak. Merasa satu bangsa dan satu kultur, mereka berkumpul di situ untuk mengekspresikan pikiran, kehendak, dan kebiasaan mereka satu sama lain. Apalagi masyarakat pribumi secara sosial mereka anggap kelas "rendah". Hanya dengan sesama Eropa mereka bisa berbagi satu sama lain.

Lalu, apakah dengan Teosofi dan Freemason orang-orang Eropa itu melakukan Kristenisasi, Yahudisasi, atau mau menjalankan rencana Yahudi menguasai Hindia Belanda? Harus kita lihat secara jeli. Kita harus ingat bahwa orang-orang Eropa pada akhir abad ke-19 hingga abad ke-20, bahkan hingga saat ini, adalah orang-orang terpelajar yang sudah sekuler sebagai imbas dari *Renaissance* di Prancis dan *Aufklärung* di Jerman. Bagi sebagian besar mereka, agama sudah tidak penting lagi. Tidak sedikit di antara mereka sebenarnya tidak peduli dengan kegiatan keagamaan. Sidjabat dan Simatupang, misalnya, seperti dikutip Mufti Ali, menegaskan bahwa Pemerintah Kolonial tidak menjadi patron penyebaran Kristen di Indonesia. Menurut keduanya, kegiatan misionaris tidak berkaitan dengan ambisi penjajah.[705] Yang aktif melakukan Kristenisasi atau kegiatan-kegiatan keagamaan adalah para misionaris, baik Katolik maupun Protestan, dan misi dagang Eropa dalam VOC.

[705] Mufti Ali, *Misionarisme di Banten* (Serang: Laboratorium Bantenologi, 2009), hlm. 7.

Sebenarnya, Pemerintah Kolonial Belanda "kurang suka" dengan kegiatan misionaris karena akan menimbulkan konflik di antara pemeluk agama di negeri jajahan. Karena itu pula, Pemerintah Kolonial membagi kawasan/permukiman: kampung Muslim, Kristen, Hindu-Buddha, dan orang-orang Tionghoa dipisahkan demi meminimalisir konflik di antara mereka.[706] Bagi Pemerintah Kolonial, stabilitas sangat penting untuk tetap berkuasa dan menjajah. Namun demikian, Pemerintah Kolonial memang memprioritaskan atau "menganak-emaskan" pendirian gereja-gereja untuk orang-orang Eropa Kristen yang taat, mengontrol kegiatan keagamaan pribumi, khususnya Muslim, dan melakukan diskriminasi dalam memberi subsidi kepada kelompok agama. Protestan dan Katolik, misalnya, selalu mendapat subsidi yang lebih besar dibanding kaum Muslim.[707] Meski demikian, Kristenisasi, apalagi Yahudisasi, bukanlah regulasi resmi Pemerintah Kolonial.

Teosofi dan Freemason pada masa kolonial, dalam benak saya, mirip dengan NU dan Muhammadiyah pada masa kini. Dua organisasi besar itu kini memiliki jutaan pengikut dengan prestise yang tinggi. Pada masa kolonial, NU dan Muhammadiyah baru saja lahir dan merangkak. Kini, dalam peta sosio-keagamaan Indonesia, Teosofi dan Freemasonry sudah selesai, sudah tamat, tinggal sejarahnya saja. Tidak perlu ditakuti lagi. Lagi pula, "semangat zaman" (*Zeitgeist*) masa kini sudah tidak memungkinkan lagi untuk orang-orang Indonesia tertarik dengan Teosofi dan Freemason. Tetapi, pada masa kolonial,

---

[706] Wawancara dengan Edwin Wieringa, Universitas Köln, Jerman, 20 Juli 2018. Edwin Wieringa adalah orang Belanda yang menjadi Guru Besar Filologi dan Kebudayaan Islam Indonesia di Universitas Köln, Jerman.

[707] Mengenai besaran jumlah subsidi itu, lihat Ismatu Ropi, *Religion and Regulation in Indonesia* (Singapura: Palgrave-Macmillan, 2015), hlm. 53.

keduanya adalah organisasi yang sangat digandrungi oleh orang-orang Eropa dan para priyayi terpelajar karena "mendeklarasikan" *progress* (kemajuan), cinta filsafat dan sains. Bahkan, menurut riset Iskandar Nugraha, organisasi Teosofi berpengaruh besar dalam membangkitkan semangat nasionalisme kepada kaum elite pribumi Indonesia. Teosofilah yang menyadarkan elite pribumi Indonesia tentang nasib dan identitas kebangsaan mereka.[708] Dari organisasi besutan orang Eropa ini, mereka kemudian "melawan" Belanda. Saya tidak bisa membayangkan jika organisasi keagamaan yang berpaham Wahhabisme, misalnya, yang anti filsafat dan anti intelektualisme, menonjol pada masa kolonial, kapan kiranya Indonesia akan merdeka?

Kelima, soal penghinaan orang-orang Kristen atau Yahudi Eropa—apakah yang tergabung dalam Freemason atau tidak—kepada Muslim pribumi, juga harus dilihat pada masa itu, masa kekuasaan orang-orang Eropa sebagai penjajah yang "bisa melakukan apa saja" terhadap inlander. Secara ekonomi, Muslim pribumi adalah kumuh. Secara politik, tidak berdaya. Secara sosial, dipandang rendah karena tidak berpendidikan. Apa yang bisa dilakukan? Orang-orang Eropa saat itu juga memiliki pandangan yang negatif tentang Islam, Nabi Muhammad Saw., dan studi Islam yang mereka anggap kumuh, ortodoks, terbelakang, kaku, anti-kemajuan, dan lain-lain. Seandainya wajah Islam dan studi Islam pada masa kolonial muncul dalam bentuk seperti sekarang yang modern, filosofis, progresif, multiperspektif, historis-analitis, dengan tokoh-tokoh Islam,

[708] Iskandar Nugraha, *Teosofi, Nasionalisme, Elite Modern Indonesia* (Depok: Komunitas Bambu, 2011), hlm. 76 dan 88. Cetakan pertama karya Nugraha itu berjudul *Mengikis Timur dan Barat: Gerakan Theosofi dan Nasionalisme Indonesia* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2001).

seperti Cak Nur atau Gus Dur, siapa orang Eropa yang akan berani "menyerang" dan "menghina" Islam? Karena itu, mesti dilihat konteksnya. Tidak bisa melihat masa lalu dengan ukuran sekarang. Tetapi, masa lalu sudah berlalu. Kini, Islam Indonesia, bersama-sama dengan para penganut agama lain yang plural, mesti membuat kebajikan bersama dan menatap masa depan dengan optimisme.

F. Masa Renaissance dan Aufklärung sebagai Tonggak Kebebasan

Selanjutnya, salah satu poin penting dalam Protokol Tetua Zion adalah disebut-sebutnya Revolusi Prancis yang mengguncang tatanan Eropa dan *Aufklärung* atau pencerahan akal budi di Jerman yang mengguncang Gereja Katolik. Menurut Eco, dalam protokol yang beredar, semua kejadian besar ini dimulai dengan rapat-rapat rahasia.[709] Awalnya, untuk menjatuhkan kekuasaan monarki yang selama ratusan tahun berkuasa di Eropa. Bagi para penganut Kristen saat itu, ide-ide tentang keterbukaan, kebebasan, dan pencerahan nalar dipercayai telah didesain oleh orang-orang Yahudi untuk menaklukkan Kekristenan di Eropa, masyarakat Eropa, dan akhirnya dunia.

Benarkah kekuatan orang-orang Yahudi begitu konsolidatif, terstruktur, dan sistematis (dalam sebuah konspirasi) untuk mengguncang nalar orang-orang Eropa Abad Pertengahan, dan akhirnya menaklukkan dunia? Mari kita runut dan telusuri.

Sejarah mencatat, menjelang akhir Abad Pertengahan (akhir abad ke-15), kota-kota di Eropa, khususnya Eropa Barat,

[709] Umberto Eco, *The Prague...*, hlm. 64.

berkembang menjadi pusat perdagangan, pertukaran barang, kegiatan ekonomi dan moneter, dan perbankan. Kaum kelas menengah bangkit dan mengembangkan suatu kebebasan tertentu yang berkaitan dengan syarat-syarat dasar kehidupan. Mekanisme pasar mulai memainkan peranan penting yang menuntut manusia berpikir kreatif, inovatif, dan harus rajin. Dari sudut pandang budaya dan sosio-ekonomi, individu-individu Eropa saat itu berhadapan dengan tuntutan-tuntutan baru dan praktis yang harus direspons berdasarkan kemampuan akal budi, tanpa harus lagi bersandar kepada otoritas apa pun, termasuk otoritas gereja yang selama ini mencengkeram mereka dan tuntutan tuan tanah yang feodal.[710] Harus diingat bahwa pada Abad Pertengahan, Sri Paus merupakan satu-satunya pejabat pemimpin tertinggi. Bahkan, raja dilantik oleh Sri Paus. Agama dengan politik menyatu. Hal ini dialami oleh masyarakat Eropa lebih dari 10 abad. Pada masa-masa inilah, muncul dua gerakan hebat di Eropa, yakni Renaisans dan *Aufklärung*.

Renaisans (*Renaissance*, bahasa Prancis) berarti "kelahiran kembali" kebudayaan Yunani-Romawi di Eropa abad ke-15 dan ke-16. Setelah mengalami masa kebudayaan tradisional yang sepenuhnya diwarnai oleh ajaran Kristen, kini orang mencari orientasi dan inspirasi baru yang lebih segar dan bebas. Kebudayaan Renaisans ditujukan untuk menghidupkan kembali humanisme klasik yang terhambat oleh gaya berpikir sejumlah tokoh Abad Pertengahan. Jika pada zaman klasik peran manusia lebih ditekankan sebagai bagian dari alam atau *polis* (negara-kota atau masyarakat Yunani Kuno) maka humanisme Renaisans lebih menekankan pada individualisme, yakni

[710] Simon Petrus Tjahjadi, *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), hlm. 175.

paham yang menganggap bahwa manusia sebagai pribadi harus diperhatikan. Manusia harus dilihat sebagai individu-individu yang unik dan bebas untuk berbuat dan menganut keyakinan tertentu. Kemuliaan manusia terletak pada kebebasannya untuk menentukan pilihan sendiri, dan ia berkuasa atas alam. Gagasan ini mendorong munculnya sikap pemujaan yang tak terbatas pada kecerdasan dan kemampuan individu dalam banyak hal. "Apa yang kamu pikir bisa kamu lakukan, wujudkanlah!" Dengan demikian, gambaran manusia yang dicita-citakan humanisme Renaisans adalah "manusia universal", yakni manusia yang berkat kecerdasannya bisa maju dan berkembang penuh dalam seluruh aspek kehidupannya, khususnya dalam bidang ilmu pengetahuan, kesenian, dan kebudayaan.[711] Masa Renaisans ini bisa disebut sebagai fase pertama dalam proses *Aufklärung* (Pencerahan).

Satu hal penting yang muncul pada zaman Renaisans adalah berkembangnya sains modern dengan berdasarkan pada metode yang bersifat empiris-eksperimental dengan metode matematika yang ketat. Hasilnya adalah suatu pengetahuan eksak yang kebenarannya bisa diuji dan berlaku mutlak dan universal.[712] Inilah yang kelak disebut "pengetahuan positivistik", yakni bahwa sesuatu disebut "ilmiah" jika ia terhitung, terjumlah, dan terukur (empiris). Secara umum, pada masa ini, ada adagium bahwa "pengetahuan adalah kekuasaan" (*knowledge is power*), yang berarti ilmu pengetahuan yang bersifat teknis-empiris-pragmatis dianggap lebih unggul dan meyakinkan dari semua pengetahuan yang tidak praktis-empiris, seperti teologi dan filsafat. Pandangan ini sangat mempengaruhi filsafat Inggris

---

[711] *Ibid.*, hlm. 176–77.
[712] *Ibid.*, hlm. 178.

di kemudian hari.[713] Gerakan Renaisans sangat berpengaruh di Eropa, dan pengaruhnya kelak memunculkan *Aufklärung* di Jerman.

Zaman Pencerahan akal budi (*Aufklärung*, bahasa Jerman) berlangsung selama abad ke-17 dan 18. Istilah "pencerahan" digunakan karena manusia mencari cahaya baru melalui rasionya sendiri. Menurut Immanuel Kant (1724–1804), seperti dikutip Simon Petrus Tjahjadi, istilah "Pencerahan" dimaksudkan bahwa manusia terlepas dari sikap tidak dewasa (*unmündigkeit*) akibat kesalahannya sendiri. Kesalahan itu terletak pada keengganan manusia untuk memanfaatkan rasionya secara maksimal. Orang lebih suka bersandar pada otoritas lain di luar dirinya, misalnya pada wahyu Ilahi, nasihat para ahli, atau otoritas gereja. Dalam menghadapi sikap jumud ini, pencerahan bersemboyan: "*Sapere aude!* (Beranilah berpikir sendiri!)." Dengan demikian, Pencerahan merupakan tahap baru—atau fase kedua Pencerahan—dalam proses emansipasi manusia yang telah dimulai sejak masa Renaisans dan Reformasi.[714]

Menurut Simon Petrus Tjahjadi, semangat zaman masa *Aufklärung* ditandai dengan tiga hal pokok: kepercayaan terhadap kekuatan rasio (nalar), mendukung ilmu pengetahuan alam (sains), dan kepercayaan kepada otonomi manusia. Masa *Aufklärung* adalah masa kunci untuk masuk ke dalam peradaban modern. Zaman *Aufklärung* hanya berlangsung 100 tahun saja, tetapi sangat padat dengan pemikir-pemikir kaliber dunia yang berpengaruh kepada peradaban hari ini, seperti jaminan atas HAM, model demokrasi modern, pembagian kekuasaan

---

[713] *Ibid.*, hlm. 180.
[714] *Ibid.*, hlm. 180–81.

(eksekutif, legislatif, dan yudikatif), dan penguatan masyarakat sipil (*civil society*).[715]

Era Renaisans dan *Aufklärung*, menurut Simon Petrus Tjahjadi, tidak muncul begitu saja, dalam arti tidak semata dipengaruhi oleh tuntutan-tuntutan masa itu, seperti keinginan mandiri secara politik dan keinginan bebas dari cengkeraman gereja (otoritas Ilahi). Harus pula diperhatikan gairah para sarjana Eropa saat itu terhadap ide-ide Aristotelian. Seperti diketahui, selama gereja mendominasi pola pikir masyarakat Eropa, filsafat Plato tak bisa dilepaskan. Filsafat Plato bersifat spiritual, menekankan pada dunia ide. Manusia rindu kepada dunia ide (ideal). Tubuh ini seperti penjara. Manusia harus berjuang supaya dapat lepas dari tubuh dan bisa kembali ke dunia spiritual sebagai asal-muasal manusia. Platonisme ini kemudian menjadi sistem spiritual yang dikembangkan oleh Neo-Platonisme dan bapa-bapa gereja, seperti St. Agustinus dan lain-lain, yang kemudian menjadi pola pikir masyarakat Eropa selama hampir 10 abad. Cara pandang Kristiani dan kitab suci yang menjadi satu-satunya otoritas pada masa itu adalah sangat lazim.[716]

Kemudian, muncul perkembangan baru, yakni kesadaran atas filsafat Aristoteles. Di Eropa, Aristotelianisme dipahami melalui Perang Salib. Perang yang berlangsung selama hampir dua abad itu tidak semata terjadi kontak senjata, melainkan juga terjadi perjumpaan manusia dan pertukaran budaya.

---

[715] Wawancara dengan Simon Petrus Tjahjadi, Jakarta, 5 April 2018. Ketika wawancara ini, Simon Petrus Tjahjadi masih menjabat sebagai Ketua STF Driyarkara. Ia mendapat gelar doktor di *Goethe-Universität Franfurt am Main*, Jerman, dalam bidang filsafat.

[716] Wawancara dengan Simon Petrus Tjahjadi, Jakarta, 5 April 2018.

Filsafat Aristoteles masuk ke Eropa melalui pemikir-pemikir Arab cemerlang saat itu. Aristoteles mendiskusikan hal-hal yang konkret, berbicara tentang kehidupan praktis dan soal etika. Ia juga mengajari cara-cara penalaran yang baik, yang di kemudian hari dikenal dengan "logika Aristoteles". Kegairahan para sarjana Eropa Abad Pertengahan terhadap filsafat Aristoteles ini membuka cakrawala baru untuk mencintai pengamatan-pengamatan empiris. Sebenarnya, naskah-naskah filsafat, termasuk Aristoteles, sudah dipelihara di biara-biara Kristen saat itu. Naskah-naskah itu dirawat, dicatat kembali, diterjemahkan, dan dipelajari di biara-biara. Hanya saja, filsafat Plato sangat dominan dalam alam pikiran gereja.

Terbukanya kembali pemikiran Aristoteles membuka pintu masuk pengamatan-pengamatan non-spekulatif, tidak terlalu religius, tetapi yang empirik-material. Fenomena ini kemudian secara meluas membuka minat orang-orang Eropa kepada pengamatan empiris. Bagi orang Eropa Renaisans saat itu, antara mereka dan kebudayaan Yunani Kuno yang mereka kagumi terdapat satu masa jeda panjang, yakni suatu masa ketika dogma-dogma gereja membelenggu sangat kuat—itulah yang disebut masa Abad Pertengahan. Istilah "Abad Pertengahan" sesungguhnya bukan berasal dari kurun waktu hitungan masyarakat modern saat ini, melainkan dari orang-orang Renaisans yang baru menyadari akan belenggu gereja kala itu. Sekali lagi, penting ditekankan bahwa para sarjana masa Renaisans kemudian menyadari bahwa kebudayaan Yunani Kuno sesungguhnya sudah hebat karena sudah memiliki minat pada ilmu, sastra, etika, dan kebudayaan-kebudayaan lain non-Yunani. "Padahal, kami (orang Eropa Abad Pertengahan) selama ini hanya mengenal ajaran Kristen, itu pun Kristen versi Plato

yang sangat idealistik," begitu kira-kira ungkapan orang Eropa saat itu. Kesadaran akan Aristotelianisme membuka pintu yang lebar bagi semangat Renaisans.[717]

Faktor lain kemunculan Renaisans dan *Aufklärung*, menurut Simon Petrus Tjahjadi, adalah kemandirian politik. Dulu, Gereja Katolik sangat berkuasa. Lalu, terjadi perpecahan di antara orang-orang Kristen. Inggris, misalnya, terpecah dengan Anglikanisme. Jerman terpecah dengan Reformasi Luther. Negeri-negeri Eropa juga terpecah antara Blok Uni Katolik dengan Liga Protestan. Liga Protestan lebih berakar pada kedaerahan. Mereka ingin otonom dari kekuasaan Sri Paus. Seperti telah disinggung di muka, Sri Paus sebagai individu (*person*) dan lembaga kepausan adalah lembaga dan pemimpin tertinggi dalam hierarki masyarakat Eropa Abad Pertengahan. Raja-raja di banyak negeri Eropa saat itu dilantik oleh Sri Paus. Memang, terkadang terjadi ketegangan antara kaisar atau raja dengan Sri Paus, tetapi peran Sri Paus tetap yang tertinggi. Faktor-faktor inilah yang memuluskan jalan bagi menguatnya semangat Renaisans, Reformasi, dan kebebasan manusia dari belenggu otoritas apa pun, baik gereja maupun politik, dalam sistem monarki yang feodal.[718]

Beberapa faktor empirik yang langsung, tidak langsung, dan yang natural, seperti tergambar itu, membuat kita sulit menghubungkan semua peristiwa Renaisans dan *Aufklärung* dengan konspirasi orang-orang Yahudi jika konspirasi itu dimaknai sebagai "rencana-rencana yang diperjuangkan dengan cara yang sistematis, terstruktur, dapat diukur, dan terus dievaluasi secara berkala." Adalah sulit melihat sebuah

---

[717] Wawancara dengan Simon Petrus Tjahjadi, Jakarta, 5 April 2018.
[718] Wawancara dengan Simon Petrus Tjahjadi, Jakarta, 5 April 2018.

peristiwa atau perubahan besar yang rumit dan kompleks dengan kacamata konspirasi. Sama sulitnya dengan membuktikan kebenaran atau ketidakbenaran teori-teori konspirasi yang serba rahasia (tertutup). Karena itu, menurut Michael Barkun, ilmuwan politik dari *The Maxwell School of Citizenship and Public Affairs*, Universitas Syracuse, AS, teori konspirasi adalah sebuah sistem yang tertutup dan tidak bisa difalsifikasi, dan karenanya atas teori ini yang berlaku adalah "mengimaninya daripada membuktikannya" *(a matter of faith rather than proof)*.[719] Bagaimana kita bisa membuktikan secara empirik/faktual, logis, dan meyakinkan bahwa semua proses modernisasi, sekularisasi, rasionalisasi, pergeseran nilai-nilai tradisional, individualisme, hedonisme, dan globalisasi ekonomi dan budaya adalah "rekayasa Yahudi" dan bukan proses natural yang berdiri sendiri? Jika segala sesuatu ingin dihubungkan, tentu saja semua bisa dihubung-hubungkan, tetapi apakah hubungan dan keterkaitan di seluruh dunia ini terjadi karena "sebuah konspirasi rahasia"?

Menurut Martin, teori-teori konspirasi yang ingin mengkambinghitamkan Yahudi atas semua tragedi berasal dari negara-negara Arab. Dugaan saya, negara-negara Arab itu menerima protokol konspirasi dari Eropa Timur, khususnya Rusia, sebagai produsen pertama. Munculnya kebencian orang-orang Arab kepada Yahudi kemudian dipertajam oleh konflik Palestina-Israel, dan keprihatinan atas konflik ini sangat wajar. Kebencian masyarakat Muslim di Timur Tengah semakin menjadi ketika negara-negara Barat yang juga membenci Yahudi mengekspor ideologi anti-Semitisme ke negara-negara Arab.[720] Dan, tentu

[719] "Conspiracy Theory", https//en.wikipedia.org. Diakses pada 7 April 2018.

[720] Martin van Bruinessen, "Yahudi Sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini"..., hlm. 17.

saja, jika dirunut jauh ke belakang, adalah teks-teks al-Qur'an dan hadits yang selama berabad-abad tertanam dalam memori kolektif umat Islam tentang keburukan-keburukan watak kaum Yahudi yang pantas atau harus dimusuhi.

G. Penutup

Teori konspirasi yang ingin menyerang Yahudi, malah berimplikasi mengampanyekan, dan bahkan mengglorifikasi Yahudi sebagai bangsa yang cerdas dan unggul karena dianggap berhasil menguasai dunia. Faktanya, dunia kini dikuasai oleh bangsa-bangsa maju karena kerja keras dan SDM yang unggul dan kompetitif, termasuk di dalamnya komunitas Yahudi. Bahkan, bangsa Tiongkok kini sedang digdaya. Masyarakat dunia kini menghadapi tantangan populisme, fanatisme, menguatnya politik identitas, dan keinginan untuk kembali kepada identitas lokal dan primordial mereka daripada menerima globalisasi. Bersamaan dengan problem ini, mereka sedang bekerja keras menjadi negara sejahtera (*welfare state)*. Bagi kaum Muslim, daripada melestarikan kepercayaan atas "teori konspirasi Yahudi" lebih baik mengembangkan diri mereka dengan ilmu pengetahuan dan sains. Sudah tidak masanya lagi bersikap takut, melulu curiga, atau memuja Yahudi sebagai bangsa yang unggul dan "pilihan Tuhan". Bangsa Yahudi bukan apa-apa dan bukan siapa-siapa. Setiap bangsa dapat berdiri sejajar secara bermartabat dan hanya dihormati jika mereka berprestasi. Setiap bangsa dan individu dengan kualitas SDM yang unggul pasti akan menguasai dunia, siapa pun mereka.

H. Referensi

Ali, Mufti. 2009. *Misionarisme di Banten*. Serang: Laboratorium Bantenologi.

Al-Maraghi, Musthafa. 1992. *76 Karakter Yahudi dalam al-Qur'an*. Solo: Pustaka Mantiq.

Artawijaya. 2010. *Jaringan Yahudi Internasional di Nusantara: Dari Zaman hindia Belanda Hingga Pasca Kemerdekaan*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Bahri, Media Zainul. 2015. *Wajah Studi Agama-agama: Dari Era Teosofi Indonesia (1901–1940) hingga Masa Reformasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Blavatsky, Helena Petrovna. Tanpa Tahun. *The Key to Theosophy*. USA: Theosophical University Press.

Bruinessen, Martin van. Tanpa Tahun. "Yahudi Sebagai Simbol dalam Wacana Islam Indonesia Masa Kini". Https://maulanusantara.wordpress.com. Diakses pada 18 Februari 2018.

Carr, William G. 1991. *Yahudi Menggenggam Dunia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Darouza, Izzat. 1992. *Mengungkap tentang Yahudi: Watak, Jejak, Pijak Kasus-kasus Lama Bani Israel*. Malang: Pustaka Progresif.

Deutsche-Welle. Tanpa Tahun. "German Remembers Authors of Burned Books". Https//www.dw.com. Diakses pada 15 Juni 2018.

Eco, Umberto. 2012. *The Prague Cemetery*. London: Vintage Books.

Guardian, The. 2011. "Interview with Umberto Eco: People are tired of simple things. They want to be challenged". Https://www.theguardian.com/books/2011/nov/27/umberto-eco. Diakses pada 23 Februari 2018.

Jeffers, H. Paul. 2005. *Freemason: Inside The World's Oldest Secret Society*. New York: Citadel Press.

Kauma, Fuad. 1997. *Menelanjangi Yahudi*. Surabaya: Dunia Ilmu.

Lotz, JW. 2010. *Master Plan Yahudi: Poros Asia dan Timur Tengah*. Yogyakarta: Pustaka Solomon.

Maheswara. 2007. *Rahasia Kecerdasan Yahudi*. Yogyakarta: Pinus Book Publisher.

Marsden, Victor. 2014. *Protocol of Zion: Blueprint Zionis untuk Menguasai Dunia*. Jakarta: Zaytuna Ufuk Abadi.

Nugraha, Iskandar. 2001. *Mengikis Batas Timur dan Barat: Gerakan Theosofi dan Nasionalisme Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Nugraha, Iskandar. 2011. *Teosofi, Nasionalisme, Elite Modern Indonesia*. Depok: Komunitas Bambu.

Ropi, Ismatu. 2015. *Religion and Regulation in Indonesia*. Singapura: Palgrave-Macmillan.

Saidi, Ridwan & Rizki Ridyasmara. 2006. *Fakta & Data Yahudi di Indonesia: Dulu dan Kini*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Tjahjadi, Simon Petrus. 2000. *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Veur, Paul van Der. 2012. *Freemasonry di Indonesia: Jaringan Zionis Tertua yang Mengendalikan Nusantara*. Jakarta: Ufuk Press.

"Alfred Dreyfus". Https://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Dreyfus. Diakses pada 15 Maret 2018.

"Antisemitism". Http//en.m.wikipedia. Diakses pada 25 Maret 2018.

"Augustin Barruel". Https://en.wikipedia.org/wiki/Augustin_ Barruel. Diakses pada 28 Februari 2018.

"Conspiracy Theory". Https//en.wikipedia.org. Diakses pada 7 April 2018.

"German Remembers Authors of Burned Books", https//www. dw.com. Diakses pada 15 April 2018.

"Hak Politik Luthfi Hasan Ishaaq Dicabut, Hukumannya Diperberat Jadi 18 Tahun". Https//nasional.kompas. com, 16 September 2014. Diakses pada 17 Februari 2018.

"Herman Goedsche". Https://en.wikipedia.org/wiki/Hermann_ Goedsche. Diakses pada 16 Maret 2018.

"Interview with Umberto Eco: People are tired of simple things. They want to be challenged". Https://www.theguardian. com/books/2011/nov/27/umberto-eco. Diakses pada 23 Februari 2018.

"Jüdische Familiennamen. Namenforschung, Deutsche Gesselschaft Für". www.onomastikblog.de.namen-spiegel. Diakses pada 13 April 2016.

"Jüdische Familiennamen". Www.onomastikblog.de.namen-spiegel. Diakses pada 13 April 2018.

"Luthfi Hasan Tersangka, PKS Sebut Ini Konspirasi!". Https// nasional.kompas.com, 31 Januari 2013. Diakses pada 17 Februari 2018.

"Mahfud MD: Penangkapan Luthfi Hasan Fakta, Bukan Konspirasi". Https//nasional.kompas.com, 4 Februari 2013. Diakses pada 20 Februari 2018.

"Maurice Joly". Https://en.wikipedia.org/wiki/Maurice_Joly. Diakses pada 15 Maret 2018.

"Revolusi Prancis". Https://id.wikipedia.org/wiki/Revolusi_Perancis. Diakses pada 28 Februari 2018.

"Umberto Eco", https://en.wikipedia.org/wiki/Umberto_Eco. Diakses pada 23 Februari 2018.

"Warrant for Genocide". Https://en.wikipedia.org/wiki/Warrant_for_Genocide. Diakses pada 15 Maret 2018.

Wawancara

Wawancara dengan Monique Rijkers, Jakarta 20 Maret 2018.

Wawancara dengan Simon Petrus Tjahjadi, Jakarta, 5 April 2016.

Wawancara dengan Edwin Wieringa, Universitas Köln, Jerman, 20 Juli 2018.

Wawancara dengan Muhammad Sanusi, Bonn, Jerman, 10 Juni 2018.

SUMBER TULISAN

“Deskripsi Normatif ‘Islam ideologis’ dan ‘Islam Kultural’ Indonesia Modern, Masihkah Relevan?”, ditulis khusus untuk buku ini.

“‘Teologi Mendalam’ (*Depth Theology*) dan ‘Islam Mendalam’ (*Depth Islam*): Abraham Joshua Heschel dan Abdurrahman Wahid Membincang Pluralisme Agama” (“Abdurrahman Wahid, Depth Islam, and Religious Pluralism”. *Ulumuna: Journal of Islamic Studies*, Vol. 19, No. 2/2015. “Depth Theology and Depth Islam: Abraham Joshua Heschel and Nurcholish Madjid on Religious Pluralism”. *Al-Albab: Borneo Journal of Religious Studies*, Vol. 8, No. 1/2019).

“Ruh Hidup dalam Jasad Kaku: Mengenang Peran Intelektual Jaringan Islam Liberal (2001–2010) dalam Diskursus Islam Indonesia”. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 2, No. 3/2015).

“Edwin Wieringa dan ‘Eksotisme’ Alam Pikiran Muslim Nusantara” (“Edwin Wieringa and the Exoticism of the Minds of Indonesian Muslims”. *Al-Albab: Borneo Journal of Religious Studies*, Vol. 5, No. 1/2016).

"Said Membela Timur, Ibn Warraq Membela Barat: Perdebatan Epistemologis Mengenai Timur dan Barat" ("Kritik Ibn Warraq atas Orientalisme Edward Said: Perdebatan Epistemologis Mengenai Timur dan Barat". *Al'A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. 16, No. 2/2019).

"Ekspresi Religius dan Politik dalam Diskursus Hubungan Agama dan Sains pada Pemikir Muslim Indonesia 1970–2014" ("Expressing Political and Religious Identity: Religion-Science Relations in Indonesian Muslim Thinkers 1970–2014". *Al-Jamiah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 56, No. 1/2018).

"Fenomena 'Ustadz Seleb' di Indonesia (2000–2010): Telaah Budaya pop, Dakwahtainment, dan Etika Dakwah" ("The Phenomenon of 'Celebrity Ustadz' in Indonesia: On the Ethics of Dakwahtainment". *International Journal of the Malay World and Civilisation*, Vol. 4, No. 1/2016).

"Umberto Eco, Misteri Protokol Tetua Yahudi, dan Mitos Menguasai Dunia". *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 5, No. 2/2016).

INDEKS

A

Aa Gym, 357, 358, 359, 362
Aa Hadi, 363
Abad Pertengahan, 116, 144, 273, 403, 404, 405, 420, 430, 436, 445, 446, 450, 451
abangan, 21, 36, 311, 425
Abduh, 24, 78, 83, 94, 312
Abdurrahman Wahid, 11, 22, 23, 25, 28, 43, 110, 115, 116, 117, 142, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 167, 170, 171, 177, 178, 179, 180, 185, 188, 364, 458
Abikusno, 161
Achmad Siddiq, 44
Adian Husaini, 183, 213, 220
Adi Sasono, 25, 102, 372
Adnan Amal, 205, 210, 220
Adorno, 302, 371, 372
Afghanistan, 97, 215
Afifuddin Muhajir, 37
Afrika Barat, 92
Afrika Utara, 88, 100, 279
agama priyayi, 28
Agama Ulakan, 242, 243
Agus Salim, 78, 162, 427
Ahlussunnah wal Jamaah, 31, 33, 35, 37, 92, 257
Ahmad Baso, 45, 339
Ahmad Dahlan, 16, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 66, 68, 69, 70, 75, 78
Ahmad Sarwat, 367, 368, 397
Ahmad Wahib, 22, 23, 110, 185, 311, 345, 429
Akhmad Sahal, 184
Al-Afghani, 339
al-Asy'ari, 34, 92
Alfian, 22, 26, 56, 63, 68, 69, 76, 77, 78, 102, 109
Ali Abdurraziq, 160
Ali bin Abi Thalib, 35, 142, 205
Ali Hasjmy, 347, 395

Ali Murtopo, 310
Ali Yafie, 44
al-Jabiri, 52, 186
Alkitab, 125, 130, 139, 209, 210, 306
al-Maturidi, 34
Alwi Shihab, 93, 114
Ambon, 97, 228, 229
Amerika, 13, 81, 115, 123, 173, 174, 175, 183, 225, 266, 271, 275, 293, 294, 301, 304, 327, 393, 405, 434, 437, 439
Amien Rais, 25, 65, 75, 80, 84, 117, 372
Amin Abdullah, 16, 65, 66, 80, 81, 86, 88, 109, 189, 216, 217, 282, 283, 325, 334, 336, 338, 341, 344
AM Saifuddin, 26
Andi Faisal, 389, 390, 398
anti-Semitisme, 303, 421, 452
anti-Yahudi, 11, 276, 419
Arab, 18, 34, 37, 45, 52, 58, 59, 79, 83, 89, 92, 95, 116, 145, 148, 154, 162, 183, 195, 204, 208, 233, 255, 269, 274, 278, 279, 280, 281, 285, 290, 295, 299, 376, 390, 422, 450, 452
Arabisasi, 18, 19, 79
Aristoteles, 273, 315, 449, 450
Aristotelianisme, 146, 449, 451
Armahedi Mahzar, 323
Artawijaya, 422, 424, 426, 427, 428, 429, 454
AS, 13, 20, 88, 100, 117, 118, 122, 183, 304, 326, 358, 376, 452
Asia Tenggara, 174, 222, 227, 241, 247, 347, 358
Asy'ariyah, 34, 92, 146, 147
Atho Mudzhar, 88
Aufklärung, 409, 442, 445, 446, 447, 448, 449, 451
ayatisasi, 299, 318, 319, 321, 323, 341
Azra, 19, 94, 109, 253, 264
Azyumardi, 19, 37, 88, 94, 109, 184, 188, 202, 252, 253, 264, 311, 312, 342

B

Baal Shem Tov, 118, 119, 120
Babad Cirebon, 232, 237, 238
Babading Sangkala, 234
Babad Tanah Jawi, 232, 236, 327
Bach, 149, 284, 440
Bachtiar Effendi, 25, 88, 102, 184, 189
Bagir, 301, 337, 342, 343, 344
Bagus Hadikusumo, 161, 307, 308
Bambang Sugiharto, 324
Bani Israil, 402
Bank Nusantara, 40
Barat, 10, 11, 23, 31, 37, 43, 57, 59, 60, 63, 81, 83, 88, 89, 90, 93, 100, 118, 174, 183, 184, 186, 188, 190, 196, 197, 209, 213, 224, 225, 226, 232, 251, 252, 255, 258, 259, 262, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 275, 276,

278, 280, 281, 285, 288, 290, 291, 293, 295, 301, 303, 312, 313, 314, 315, 316, 328, 332, 333, 334, 338, 339, 340, 400, 425, 427, 431, 444, 445, 452, 455

Barbour, 299, 342

Barruel, 408, 410, 456

Batavia, 224, 425

Beethoven, 148, 284, 440, 441

Belanda, 22, 24, 33, 63, 77, 88, 93, 109, 158, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 265, 309, 406, 422, 424, 425, 426, 441, 442, 443, 444, 454

Bellah, 393, 394

Benda, 292, 293

Bernard Lewis, 279

Bisri Sansuri, 19, 47

Blavatsky, 427, 434, 454

Brecht, 433

Bruinessen, 24, 25, 33, 34, 65, 101, 110, 351, 395, 401, 402, 454

Bucaille, 306, 312

budaya pop, 353, 355, 357, 360, 368, 369, 370, 371, 373, 384, 391, 393

budaya tinggi, 371, 372

Buddha, 46, 154, 234, 241, 323, 337, 441

C

Cak Nur, 188, 189, 201, 213, 216, 218, 219, 312, 319, 445

Calvinis, 62

cocokologi, 319

Corbin, 116, 122, 173, 283

D

dakwahtainment, 353, 354, 355, 356, 360, 365, 369, 373, 374, 375, 391

Darwin, 304, 305, 318, 344

Dawam Rahardjo, 25, 64, 66, 102, 189, 216, 372

Deliar, 19, 20, 22, 77, 90, 101, 113, 308, 344

Demak, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240

depth Islam, 169

depth theology, 137, 168, 169

dialog antar-agama, 75, 124, 173, 176, 188, 441

Dicky Sofjan, 352, 353, 354, 355, 356, 360, 362, 373, 374, 397

Din Syamsuddin, 69, 72, 73, 75, 83, 88, 189, 216

Djohan Effendi, 22, 23, 26, 102, 110, 185, 189, 201, 216

Dreyfus, 416, 417, 418, 456

Dreyfus Affair, 417, 418

E

Eco, 400, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 418, 419, 424, 445, 454, 455, 456, 457

Edward Said, 11, 266, 268, 271, 288, 289, 297, 298, 459

eksklusivisme, 130, 140, 170, 171, 173

Eliade, 91, 277
Emile Zola, 417
empirisme, 316
Endang Saifudin Anshari, 26
epistemologi Islam, 301, 332
Eropa, 100, 118, 119, 122, 123, 173, 174, 175, 225, 226, 241, 271, 272, 273, 274, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 288, 289, 301, 304, 312, 339, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 412, 413, 417, 420, 421, 425, 426, 430, 433, 434, 436, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 452

F

Fachrudin, 61
Fachry Ali, 25, 26, 87, 102, 109
Fahmi Basya, 322
Falaakh, 40
Fazlur Rahman, 12, 23, 24, 113, 114, 199, 204
Fealy, 33, 34, 43, 48, 95, 96, 97, 110, 111, 347, 348, 356, 357, 358, 359, 371
Federspiel, 13, 14, 25, 101, 111
Feillard, 48
Filipina, 174, 439
formalisasi syariat, 28, 47, 50, 98, 304
formalisme, 187, 203
FPI, 47, 50, 84, 97, 181, 202, 360
Freemason, 97, 110, 408, 409, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 434, 435, 436, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 455
Freud, 274, 315, 318, 433
fundamentalisme, 12, 108, 137, 164, 187, 193, 195, 285, 295, 313

G

Geertz, 21, 22, 100, 111, 266
Gereja Katolik, 407, 408, 415, 417
Gereja Kristen, 412, 414
Giovan Simonini, 407
globalisasi, 67, 92, 347, 349, 452, 453
Goldziher, 280, 281, 283
Greg Barton, 22, 23, 33, 34, 43, 48, 101, 110, 111, 116, 117, 153, 185
Guntur Bumi, 361, 363, 364, 397, 399
Gus Dur, 40, 43, 44, 46, 64, 110, 115, 116, 117, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 188, 189, 201, 202, 216, 218, 219, 364, 372, 429, 445
Gusdurian, 174
Gus Mus, 150, 151

H

hadaaratul falsafah, 336
hadaaratul 'ilm, 336
hadaaratun naas, 336
Hadassah Indonesia, 419
Haedar Nashir, 15, 16, 17, 27, 75, 83, 98, 104, 112
Haji Rasul, 76, 77, 78
Hamid Basyaib, 153, 178, 183, 184
HAMKA, 76, 77, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 312, 342
Hamzah Haz, 46
Hamzah Ya'qub, 346, 374
Harunisme, 88
Harun Nasution, 22, 24, 26, 85, 86, 87, 88, 90, 102, 111, 113, 188, 189, 213, 311, 372, 429
Haryono, 362
Hasidisme, 116, 118
Hasnan Bachtiar, 67, 69, 109
Hassan Hanafi, 52, 186
Hasyim Asy'ari, 19, 40, 307, 308
Hasyim Muzadi, 44, 216
Hefner, 350, 351
Hefni, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 395
Heschel, 11, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 178
Hidajat Nataatmaja, 313
Hilali Basya, 45, 83, 105, 110
Hindu, 46, 66, 141, 142, 154, 204, 233, 240, 241, 323, 340, 441, 443
Hindu-Buddha, 46, 233, 443
Hitler, 122, 421, 433
Hoesterey, 357, 358
Hooker, 25, 100, 101, 107, 111
Hossein Nasr, 12, 113, 173, 315
HTI, 47, 50, 98, 181, 216
humanisme, 143, 144, 165, 167, 169, 427, 430, 446
Husein Muhammad, 150, 157, 179

I

IAIN, 24, 32, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 99, 111, 188, 266, 271, 336, 400, 402
Ibnu 'Arabi, 131, 133, 134, 153, 157, 177, 184, 475
Ibnu 'Athaillah, 157
Ibnu Warraq, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 291, 298
Ikhwanul Muslimin, 95, 96
ilmuisasi Islam, 299, 325, 326
ilmu sekuler, 24, 69, 328, 331
Iluminati, 408, 409, 428
Imaduddin Abdulrahim, 26, 351
Imam al-Ghazali, 35, 157, 245, 286, 315, 334
Imam Syafi'i, 20, 93

India, 18, 34, 89, 93, 145, 233, 269, 274, 283, 284, 290, 424, 434, 439, 442
Inggris, 17, 63, 73, 88, 231, 267, 269, 279, 280, 294, 304, 311, 354, 370, 403, 404, 406, 408, 419, 431, 434, 439, 447, 451
inklusivisme, 130, 136, 140, 144
integrasi ilmu, 217, 299, 318, 325, 331, 332, 333
integrasi-interkoneksi, 86, 217, 299, 325, 334, 335, 336
Ira Lapidus, 12
Islam aktual, 372
Islam autentik, 352
Islam berkemajuan, 68, 69, 70, 75
Islam emansipatortis, 27
Islam fundamentalis, 9, 101, 190, 270, 351, 352
Islam ideologis, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 19, 25, 27, 49, 98, 101, 104, 351, 458
Islam integral, 27, 104
Islamisasi sains, 10, 299, 301, 303, 304, 315, 318, 325, 326, 327, 333, 336, 341, 345
Islamis konservatif, 10, 19, 26, 28, 94, 103
Islamis-konservatif, 50, 84, 89, 98, 103
Islamisme, 26, 41, 50, 95, 96, 103, 113, 303, 306, 307, 308, 309, 313, 341
Islam istana, 12
Islam Jawa, 28
Islam kultural, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 187, 188, 189, 351, 352
Islam liberal, 9, 25, 27, 28, 67, 80, 100, 101, 104, 170, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 200, 203, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 352
Islam militan, 25, 101
Islam modernis, 15, 19, 20, 26, 27, 28, 31, 35, 77, 102, 103, 104, 325
Islam murni, 21, 26, 27, 80, 81, 82, 100, 103, 105, 352
Islam neo-fundamentalis, 27
Islam Nusantara, 36, 37, 38, 69, 94, 109, 111, 114, 223, 263, 340
Islam pedesaan, 30
Islam peradaban, 26, 86, 102, 189
Islam perkotaan, 12, 30, 31, 39
Islam politik, 11, 25, 26, 28, 96, 98, 100, 101, 103, 104, 348, 351
Islam post-tradisionalisme, 27
Islam progresif, 28, 65, 80, 81, 82, 100, 105, 182, 188, 217
Islam radikal, 10, 25, 101, 215, 216, 218, 310, 352
Islam rasional, 24, 26, 86, 87, 88, 101, 102, 188, 189, 312, 372
Islam reformis, 25, 26, 27, 101, 103, 104
Islam revivalis, 27, 104, 190
Islam salafisme, 27, 104
Islam *salafiyah*, 27
Islam sekuler, 27, 104

Islam sempalan, 25, 101
Islam sinkretik, 21, 46, 100
Islam skripturalis, 27, 100
Islam sosial, 26, 103, 218
Islam substansialis, 28, 100
Islam tradisional, 13, 21, 22, 24, 27, 101, 102, 104, 184, 269, 401
Islam tradisionalis, 11, 25, 26, 101, 103, 104
Islam transformatif, 26, 29, 30, 68, 102, 103, 372
Israel, 116, 118, 123, 124, 172, 178, 294, 402, 412, 415, 422, 423, 439, 452, 454
Italia, 267, 280, 403, 404, 406, 411

J

Ja'far Umar Thalib, 84, 97
Jalaluddin Rakhmat, 117, 184, 372, 392, 393, 396
Jaringan Islam Liberal, 44, 68, 174, 181, 182, 188, 191, 213, 220, 458
Jawa Barat, 36
Jawa Tengah, 28, 31, 35, 41, 42, 183, 196, 228, 231
Jayengresmi, 237, 239
Jefri al-Buchori, 359, 362
Jerman, 122, 123, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 238, 239, 240, 241, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 258, 259, 262, 265, 275, 278, 279, 280, 400, 409, 416, 419, 431, 432, 433, 438, 440, 442, 443, 445, 448, 449, 451, 457
Jihad, 26, 27, 50, 72, 95, 96, 97, 98, 111
JIL, 44, 68, 81, 82, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 218, 219
JIMM, 67, 69, 81, 82
jual-beli spiritual, 348

K

Kadirun Yahya, 304, 306
Kalimantan, 41, 96
Kanada, 88, 100, 174, 439
kapitalisme, 63, 347, 360
Kaplan, 119, 121, 122, 126, 137, 138, 139, 176, 179
Kasman Singodimejo, 307, 308
Katolik, 154, 176, 309, 324, 407, 408, 425, 429, 442, 443, 445, 451
kaum adat, 77, 78, 93
kaum modernis, 20, 21, 22, 31, 34, 43, 45, 46, 54
kaum pembaru, 19, 20, 27, 87, 90, 93
kaum puritan, 14, 82
kaum tradisionalis, 15, 19, 22, 27, 35, 43, 45, 56, 65
Kautsar Azhari Noer, 88, 184
kebudayaan Jawa, 16, 57, 227, 237, 259, 261, 262, 428

kebudayaan lokal, 18
Kerajaan Mataram, 237
Kesatria Templar, 408, 409
Kesultanan Demak, 231
Khittah 1926, 47
Khulafaur Rasyidin, 36
Ki Ageng Sela, 235, 265
klenik, 152, 260
Komaruddin Hidayat, 35, 36, 88, 111, 114, 170, 178, 184, 189, 216
komersialisasi dakwah, 389
komodifikasi agama, 356, 373
komodifikasi Islam, 346
komunisme, 90, 349
Konghucu, 165
konservatisme, 47, 118, 173, 187, 193, 328, 351
konservatisme-Islamisme, 47
konspirasi Yahudi, 401, 402, 422, 453
konsumerisme, 348, 360
kosmopolitanisme, 73, 74, 84, 145, 146, 147
Krajewski, 116, 118, 122, 128, 129, 135, 137, 138, 168, 169, 179
Kristen, 48, 63, 66, 70, 81, 91, 92, 97, 129, 130, 133, 137, 139, 140, 155, 156, 172, 174, 199, 209, 273, 276, 281, 283, 294, 295, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 319, 338, 345, 350, 357, 403, 409, 410, 415, 418, 422, 425, 431, 432, 434, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 450, 451
Kristenisasi, 172, 213, 309, 311, 350, 442, 443
Kuntowijoyo, 25, 42, 102, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 336, 341, 343, 372
Kurzman, 185, 190

L

Lammens, 275
liberalisme, 47, 67, 81, 190, 201, 203, 414
Liberal moderat, 27
Liberal progresif, 27
Liberal radikal, 27
Liberal transformatif, 27
Luthfi Assyaukanie, 81, 182, 183, 188, 193, 200, 203, 204, 206, 207, 220

M

mahdiisme, 12
Majapahit, 233, 234, 241
Majelis Tarjih, 65, 76, 78, 79, 81
Makkah, 56, 94, 95, 155, 171, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 261
Malaysia, 34, 174, 183, 186, 220, 223, 263, 264, 326
Maluku, 97
Mamah Dedeh, 362, 365, 374, 376
maqashidusy syari'ah, 195
Maroko, 89, 190

Marsden, 403, 418, 419, 420, 455
Martin Luther King, 176
Ma'ruf Amin, 37, 46, 367
Marx, 274, 315, 318, 421
Masdar, 30, 44, 184
Masjid Agung Demak, 231, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 265
Massignon, 276, 277, 283
Masyumi, 21, 47, 161, 307, 308, 327
Maturidiyah, 34
Max Weber, 62, 82
Mazhab Hanafi, 383, 387
Mazhab Hanbali, 387
Mazhab Maliki, 383, 387
Mazhab Syafi'i, 20, 34, 93, 383, 387, 388
Melayu, 59, 94, 226, 230, 242, 243, 246, 250, 255, 258
Mesir, 34, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 100, 110, 156, 160, 215, 245, 275, 284, 293, 294, 390, 435, 436
Minangkabau, 76, 77, 78, 93, 230, 242, 244, 245, 246, 248, 249
mistisisme Yahudi, 126
modernisme, 12, 24, 25, 64, 75, 76, 78, 84, 94, 102, 331
modernisme Islam, 12, 25, 28, 76, 78, 94, 100, 102, 104, 372
Moenawar Chalil, 306
Moeslim Abdurrahman, 26, 29, 67, 103, 109
Monique, 400, 419, 420, 430, 457
Moqsith Ghazali, 45, 181, 183, 184, 191, 194, 200, 204, 206, 207, 215, 216, 218, 220, 221
Mozart, 284, 440, 441
Muchith Muzadi, 44
Muhammad Hasan bin Kasim, 253, 254, 256
Muhammadiyah, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 43, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 89, 94, 99, 105, 107, 109, 110, 112, 161, 181, 189, 196, 215, 216, 218, 283, 297, 305, 306, 307, 309, 321, 325, 354, 371, 391, 443
MUI, 25, 47, 107, 161, 162, 165, 201, 202, 307, 309, 310, 366, 367, 391, 398
Mujamil Qomar, 19, 43, 44, 103, 113
Mukti Ali, 85, 86, 87, 88, 109, 188
Mulyadhi Kartanegara, 88, 305, 318, 325
Munawar Rachman, 26, 102, 112
Munawir Sjadzali, 22, 88, 112, 372
Munir Mulkhan, 16, 66, 88, 112, 188
Mushaf Utsmani, 205, 210, 211, 212
Muslim borjuis, 31
Muslim ideologis, 11, 18
Muslim kultural, 15, 18

Muslim modernis, 20, 25, 31, 33, 77, 101, 108
Muslim nominal, 25, 101
Muslim proletar, 31
Muslim puritan, 25, 101
Muslim skripturalis, 23, 187
Muslim substansialis, 23
Muslim tradisional, 26, 27, 40, 101, 103, 219
Muslim tradisionalis, 21, 25, 26, 31, 39, 102, 108
Mustafa Ya'qub, 381, 382, 383, 384, 388
Mu'tazilah, 35, 86, 146

N

Nabi Daud As., 116
Nabi Isa As., 155
Nabi Musa As., 436, 438
Nabi Sulaiman As., 323
Nahdlatut Tujjar, 40
Nahdliyin, 15, 30, 31, 40, 43, 45, 46, 50, 54, 74, 99
Najib Burhani, 45, 54, 55, 56, 58, 61, 63, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 80, 82, 84, 105, 110, 114
Nakamura, 33, 64
Naquib al-Attas, 326
Nasaruddin Umar, 184, 189, 217
naskah kuno, 222, 226, 227, 229, 232, 405
Nazi, 123, 421
negara Islam, 28, 47, 48, 49, 50, 83, 158, 162, 164, 203
neo-modernisme, 12, 23, 25, 104
neo-modernisme Islam, 28
Neo-modernisme Islam, 27
neo-revivalis, 12, 19, 28
neo-salafisme, 312
Nilus, 403, 418
Nöldeke, 275, 279
Noorhaidi Hasan, 26, 27, 95, 96, 97, 98, 103, 111, 348, 349, 395, 396
NU, 13, 15, 19, 21, 25, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 64, 70, 75, 89, 103, 105, 107, 110, 114, 116, 150, 152, 157, 158, 162, 179, 181, 183, 184, 189, 196, 200, 215, 216, 218, 306, 307, 308, 391, 443
Nugraha, 209, 210, 211, 212, 221, 425, 427, 444, 455
Nurcholish Madjid, 22, 23, 25, 28, 64, 85, 102, 110, 117, 185, 188, 199, 213, 311, 372, 429
Nur Kholik, 30, 31, 39, 43, 113
Nur Maulana, 362, 365, 376, 377
Nur Syam, 28

O

objektivikasi Islam, 299, 325, 329, 330
oksidentalisme, 290
Orde Baru, 23, 26, 27, 47, 48, 49, 75, 96, 97, 109, 111, 187, 328, 350, 351, 429

Orde Lama, 47, 402
Orient, 271, 273, 274, 278, 279
orientalis, 9, 275, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 291
orientalisme, 11, 267, 270, 277, 280, 284, 285

P

Pakistan, 23, 34, 97, 190, 215, 268, 269, 270
Pakubuwana VI, 228
Palestina, 172, 266, 267, 275, 293, 294, 402, 422, 423, 452
Pancasila, 48, 49, 72, 99, 158, 159, 160, 163, 169, 179, 216, 218, 308, 328, 350
paradigma Islam, 325, 331
Paramadina, 23, 26, 88, 109, 110, 112, 116, 145, 179, 183, 185, 189, 196, 218
PBNU, 36, 37, 42, 116, 152, 175, 184
Peacock, 62, 113
pembaruan agama, 13, 29, 90
Pencerahan, 15, 72, 73, 281, 409, 447, 448
pendidikan Islam, 20, 40, 63, 89, 330, 338, 358, 386
pengilmuan Islam, 325, 326, 327, 329
Perang Arab, 402
Persia, 18, 283, 284
Persis, 13, 14, 19, 25, 27, 31, 43, 97, 99, 107, 111, 204
Piagam Jakarta, 47, 48, 49, 50, 159, 162, 164, 308
PKS, 47, 50, 96, 97, 98, 110, 401, 456
Platonisme, 146, 449
pluralisme, 11, 32, 68, 81, 115, 130, 131, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 144, 149, 157, 158, 159, 161, 162, 165, 166, 167, 169, 175, 182, 186, 188, 193, 197, 200, 201, 202, 203, 216
pluralisme agama, 11, 115, 130, 131, 135, 136, 137, 138, 141, 143, 144, 149, 182, 200, 201, 203
Polandia, 118, 119, 120, 121, 122, 123
populisme agama, 355, 370
postkolonialisme, 290
postmodernisme, 290, 302, 339
postra, 45, 51, 52, 53
post-tradisionalisme, 28, 45
post-tradisionalisme Islam, 28, 51
pragmatisme, 21, 100, 328, 332
Prancis, 48, 116, 269, 276, 279, 280, 281, 293, 339, 406, 407, 408, 409, 410, 416, 417, 431, 434, 442, 445, 446, 457
pribumisasi Islam, 67, 166, 170, 189, 372
priyayi, 21, 31, 57, 58, 60, 63, 425, 428, 429, 444
Protestan, 62, 139, 176, 294, 309, 425, 442, 443, 451
Protokol Tetua Zion, 400, 403, 406, 411, 413, 419, 420, 421, 424, 430, 445
puritanis-revivalis, 12

puritan-revivalis, 26, 78, 84, 89, 102
puritan-revivalis-fanatik, 26, 102

Q

Quraish Shihab, 319, 362

R

Rabi Löw, 412, 416
Raden Patah, 231
radikalisme, 97, 100, 215, 285, 328
radikal kanan-keagamaan, 38
radikal kiri-politik, 38
rasionalisme, 21, 273, 316, 429
Rasjidi, 304, 306, 309, 310, 311, 342, 344
Rasyid Ridha, 83, 94, 312
Reformasi, 47, 50, 154, 179, 187, 350, 357, 425, 448, 451, 454, 475
reformisme, 45, 56, 64, 65, 70, 75, 76, 84, 312
Renaisans, 446, 447, 448, 449, 450, 451
revivalis-puritan, 11, 19, 83, 95, 100
revivalis-radikal, 78
Revolusi Islam Iran, 349
Revolusi Prancis, 407, 408
Ricklefs, 25, 41, 65, 93, 113
Rijkers, 400, 419, 420, 457
Roberts, 273, 274, 304, 344
Romawi, 90, 411, 435, 446
Rubaidi, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 98, 105, 113
Rumadi, 27, 30, 45, 51, 52, 53, 104, 114
Rumi, 133, 157, 315, 475
Rusia, 118, 280, 403, 418, 434, 452

S

Sahal Mahfudz, 44, 183
Said Aqiel, 36, 37, 42, 44, 45, 49, 114, 184, 216
Saiful Muzani, 184, 218
sains Barat, 301, 314, 315, 316, 318
Salafi, 10, 26, 28, 72, 82, 83, 96, 98, 103, 104, 105, 352, 353
Salafi Haraki, 27, 104
Salafi Jihadis, 26, 28, 98, 103
Salafi Khariji, 27
Salafi kontemporer, 26, 28, 98, 103
Salafi non-Sururi, 26
Salafi Quthbi, 27, 103
Salafi reformis, 83
Salafi revivalis, 83, 105
salafisme, 28, 83, 352
Salafi Sururi, 26, 103
Salafi transnasional, 26, 28, 103
Salafi-Wahhabi, 10, 352, 353
Salafi Yamani, 27, 103
Salaf Jihadis, 98
santri, 21, 41, 43, 60, 105, 184, 200, 258, 263, 310, 355, 375
Sarekat Islam, 161, 253, 254, 428
sekularisme, 90, 201, 332
Semarang, 33, 42, 309
Serat Centini, 232, 237, 239, 265

Simonini, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 416
Singapura, 94, 174, 247, 250, 251, 443, 455
Sjechul Hadi, 44
skizofrenia keagamaan, 371
skripturalisme, 187, 206
SMM, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251
Solmed, 360, 363, 397
Solo, 59, 228, 232, 454
Spanyol, 272, 431
Sri Paus, 409, 415, 446, 451
Subarjo, 161
sufisme, 35, 126, 131, 146, 153, 184, 217, 283
Suharto, 48, 347, 348, 349, 350, 429
Sukarno, 41, 306, 307, 308, 327, 340
Sulawesi, 44, 88, 96, 377
Sultan Agung, 237, 261
Sumatera, 13, 18, 88, 93, 96, 244
Sunan Ampel, 46, 116, 142
Sunan Kalijaga, 65, 85, 217, 234, 238, 340
Sunni, 13, 33, 71, 93, 151, 331
Surabaya, 28, 42, 46, 58, 60, 97, 141, 179, 237, 455
Suryadi, 242, 243, 244, 246, 250, 251
Syafi'i Anwar, 26, 98, 102, 109, 162, 164
Syafi'i Ma'arif, 26, 66, 75, 80, 84, 202, 371, 372
Syafi'iyah, 20, 92
Syafiq Hasyim, 37, 38, 111
Syafrudin Anhar, 64
Syaikh Daud, 242, 243, 244, 245, 246, 248
Syaikh Jambek, 76
Syattariyah, 242, 244, 245, 246
Syi'ah, 13, 35, 51, 71, 184, 331
syirkah mu'awanah, 40
Syria, 275, 283, 295

T

tasawuf, 22, 35, 45, 86, 99, 152, 217, 243, 244, 245, 246, 313, 315, 316
Taurat, 128, 130, 134, 136
teologi mendalam, 137, 138, 168, 177
teologisasi ilmu, 325, 341
Teosofi, 63, 424, 425, 426, 427, 429, 434, 442, 443, 444, 454, 455
The Prague Cemetery, 403, 404, 405, 406, 407, 418, 424, 454
Tibi, 303, 307, 345
Timur, 11, 28, 41, 42, 88, 95, 96, 97, 100, 110, 118, 119, 122, 183, 186, 187, 196, 200, 253, 258, 264, 266, 267, 268, 271, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 284, 285, 288, 290, 293, 308, 339, 340, 424, 425, 427, 444, 452, 455
Timur Tengah, 92, 94, 95, 96, 170, 187, 279, 285, 286, 452
Tiongkok, 18, 93, 145, 148, 224, 233, 274, 284, 425, 429, 453

Tolchah Hasan, 44
tradisionalisme, 12, 25, 34, 100, 104, 116
tradisionalisme Islam, 12, 25, 27, 33, 104, 384
Turki, 89, 97, 110, 190, 280, 284, 293

U

Uje, 359, 360, 362, 365, 366, 374
Ulil Abshar, 45, 81, 183, 191, 195, 197, 200, 204, 206, 220, 429
universalisasi al-Qur'an, 207
universalisme, 25, 102, 103, 130, 131, 144, 145, 147
universalisme Islam, 25, 102, 103, 144, 145
ushulul khamsah, 145
Ustadz Idol, 363
ustadz seleb, 346, 353, 355, 357, 360, 361, 362, 365, 367, 369, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 389, 391, 392, 393
Utsman bin Affan Ra., 205, 210, 212

V

Voltaire, 272

W

Wahab Hasbullah, 19, 40, 47
Wahhabi, 25, 84, 93, 95, 96, 98, 101
Wahhabi-dakwahis, 25, 101
Wahhabi-revivalis, 25, 101
Wahhabisme, 12, 13, 190, 244, 352, 444
Wali Songo, 93, 142, 231, 234, 389
Wieringa, 11, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 261, 262, 264, 265, 400, 443, 457
William Liddle, 23
Windschuttle, 272

Y

Yahudi, 11, 66, 81, 91, 92, 115, 118, 119, 122, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 155, 167, 172, 173, 174, 175, 177, 199, 213, 280, 281, 282, 295, 400, 401, 402, 403, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 444, 445, 451, 452, 453, 454, 455
Yahudi Ortodoks, 117
Yasraf, 356, 357, 368, 369, 370, 371, 372, 396
Yerusalem, 293, 435
Yesus, 136, 273, 411, 420
Yogyakarta, 16, 25, 27, 31, 33, 37, 40, 42, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 78, 83, 84, 86, 88, 94, 96, 109, 110, 111,

113, 117, 141, 154, 178, 179, 186, 188, 214, 217, 221, 228, 232, 234, 236, 260, 261, 264, 282, 289, 297, 298, 334, 337, 340, 342, 344, 348, 350, 351, 352, 395, 396, 425, 446, 454, 455

Yordania, 89, 183

Yudaisme, 115, 118, 124, 125, 126, 129, 130, 139, 173, 175

Yunahar Ilyas, 69, 354, 355

Yunani, 73, 90, 145, 435, 446, 450, 455

Yusuf Mansur, 359, 374

Z

Zainuddin Maliki, 28

Zainun Kamal, 184

Zaky Mirza, 378, 379, 399

Zionisme, 213, 281, 422, 423, 437

Zuly Qodir, 27, 96, 98, 104, 113, 186, 199, 214, 221

TENTANG PENULIS

Prof. Dr. Media Zainul Bahri adalah Guru Besar Pemikiran Islam Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Lahir di Pamanukan-Subang, Jawa Barat, pada 19 Oktober 1975. Menyelesaikan S-1 di Jurusan Perbandingan Agama UNISBA Bandung (1999), S-2 (2003) dan S-3 (2010) Konsentrasi Pemikiran Islam Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dua karyanya, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibnu 'Arabi, Rumi, dan Al-Jili* (Mizan, 2011) dan *Wajah Studi Agama-agama: Dari Era Teosofi Indonesia hingga Masa Reformasi* (Pustaka Pelajar, 2015) cukup mendapat apresiasi di lingkungan akademik Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN). Ia juga mempublikasikan artikel-artikel akademiknya di banyak jurnal, baik di dalam maupun di luar negeri.

Guna mendapatkan informasi lebih lengkap mengenai buku-buku kami, silakan akses: www.divapress-online.com. Dan, bergabunglah bersama kami di akun *Facebook* dan *Instagram*: Penerbit DIVA Press dan *Twitter*: @divapress01.

JAKARTA – INDONESIA

Islam ideologis dan Islam kultural merupakan "rumah besar" Islam Indonesia era modern. Di dalam dua rumah itu, ternyata kita menemukan varian "label" yang cukup heterogen: tradisionalis, modernis, neo-modernis, post-tradisionalis, liberal, revivalis-puritan, Islamis, modernis-reformis, dan lain-lain. Namun, di dalam buku ini, kita akan melihat bahwa tipologi tersebut sebenarnya cukup longgar sehingga mudah mencair dan meleleh: satu paham atau satu kelompok dapat tercampur bersama-sama dengan paham atau kelompok lain sehingga memunculkan bentuk-bentuk pemahaman dan tipologi keislaman yang baru. Hal ini dikarenakan mereka berjumpa dalam ruang "sejarah", yang perjumpaan tak jarang melahirkan pemikiran-pemikiran baru yang mencerahkan, di samping juga konflik horizontal yang memilukan.

Buku ini berisi delapan hasil penelitian yang telah dimuat di jurnal baik dalam maupun luar negeri. Prof. Dr. Media Zainul Bahri meneliti secara mendalam perbandingan pemikiran Gus Dur dengan Abraham J. Heschel, peran Jaringan Islam Liberal (JIL) dalam diskursus pemikiran Islam, wacana relasi agama dan sains dalam lanskap pemikiran Muslim Indonesia, fenomena ustadz selebritis dan *dakwahtainment*, upaya Edwin Wieringa dalam menguak eksotisme Muslim Nusantara, ketegangan pemikiran antara Edward Said dan Ibnu Warraq, serta meneropong misteri dan mitor Protokol Tetua Zion melalui novel *Prague Cemetery* karya Umberto Eco. Tema-tema tersebut diurai dan diberi signifikansi dengan gambaran mutakhir pandangan dan pemikiran Islam Indonesia dalam "rumah besar" Islam ideologis dan Islam kultural. Selamat membaca!